

School of Theology at Claremont



1001 1334504

B27.62



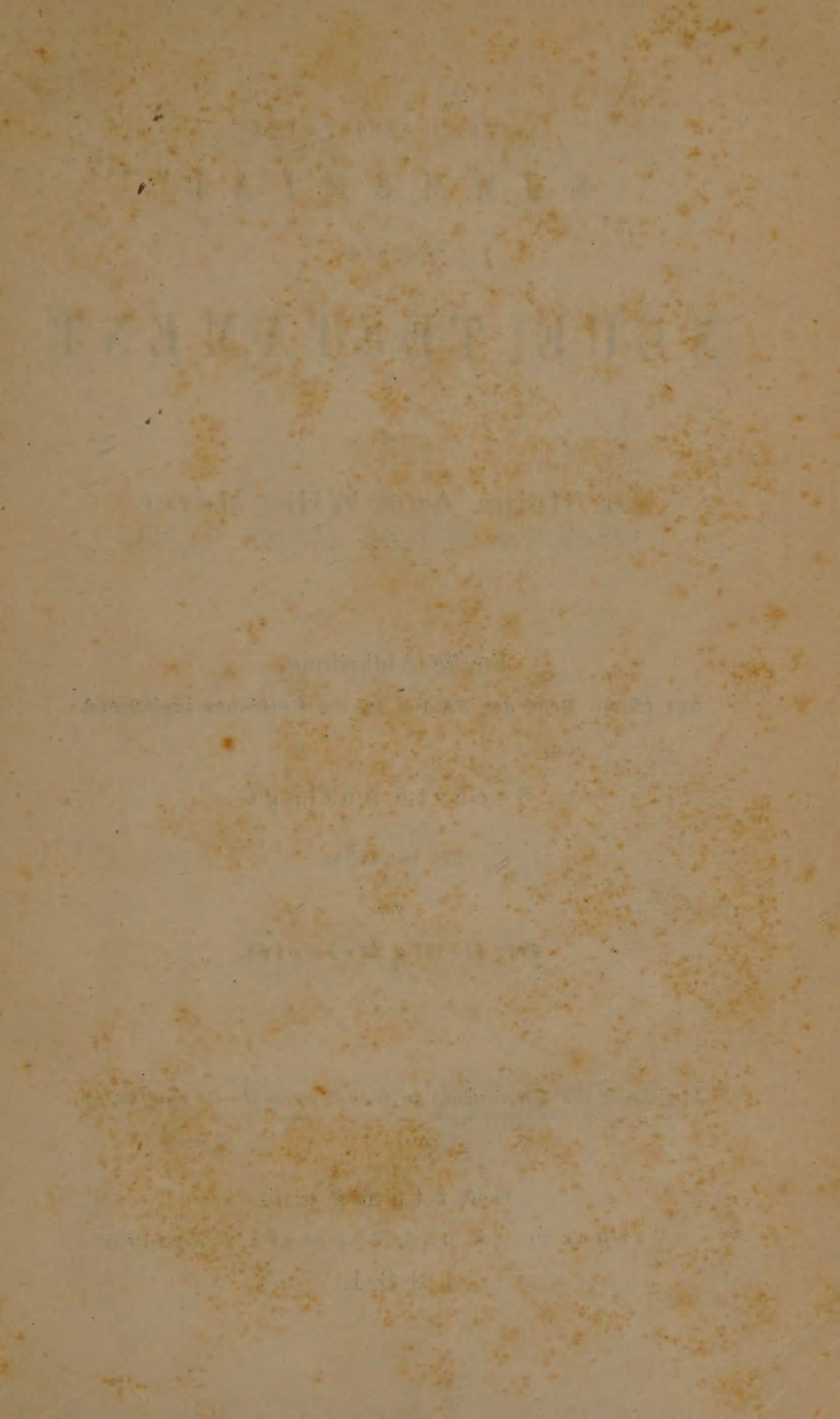
The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA









✓  
KRITISCH EXEGETISCHER  
K O M M E N T A R  
über das  
N E U E T E S T A M E N T

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Fünfte Abtheilung,  
den ersten Brief des Paulus an die Korinther umfassend.

S e c h s t e A u f l a g e

neu bearbeitet

VON

**Dr. Georg Heinrich.**

~~~~~  
*Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen ist vorbehalten.*  
~~~~~

G ö t t i n g e n ,  
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.  
1 8 8 1.

2675  
M45  
1881

KRITISCH EXEGETISCHES

# H A N D B U C H

über den

## ersten Brief an die Korinther

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Sechste Auflage

neu bearbeitet

von

Dr. Georg Heinrici,

ordentl. Prof. der Theol. an d. Universität Marburg.

~~~~~  
*Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen ist vorbehalten.*  
~~~~~

G ö t t i n g e n ,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1 8 8 1.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California



## V o r r e d e.

Der selige Meyer beginnt die Vorrede zur fünften Auflage seines Commentars zum 1. Korintherbrief, die er mit Recht als eine verbesserte und vermehrte bezeichnen durfte, mit einer allgemeinen Betrachtung, die zugleich ein werthvolles Selbstbekenntniss ist, charakteristisch für die Art, die Ziele und die Treue seiner rastlosen Arbeit zum Schriftverständniss. Seine Worte verdienen unvergessen zu bleiben:

„Ist's doch als ob wir allen Fleisses daran wären, der schadenfrohen römischen Behauptung, dass der Protestantismus bereits im vollen Zersetzungsprocesse begriffen sei, die Bestätigung der fortschreitenden Erfahrung zu geben“. —

„Mit trotzigem Pochen auf die Symbole, die ja Menschenwerke sind, werden unsere Wunden nicht geheilt; man macht sie tiefer, klaffender. Noch viel weniger mit leichtfertiger Verflachung, Verflüchtigung und Beseitigung der positiven Lehren und wunderbaren Heilsthatsachen des neuen Testaments; denn diese haben die Welt überwunden und müssen sie ferner überwinden. Nur in dem, was für allen Glauben und alles Lehren und für die Symbole selbst die Norm normans ist und bleibt, in dem lebendigen Worte der Offenbarung nur beruht die gottverliehene Heilskraft, die desto sicherer und nachhaltiger zur Genesung und Einigung des Kirchenleibes hilft, je klarer und völliger das Verständniss, je wahrer und thatkräftiger die Aneignung und je unbeschränkter durch Verständniss und Aneignung die alles in allen bestimmende Herrschaft des Wortes und seiner hohen sittlichen Kräfte wird. Dieser heiligen Obmacht hat sich, wie der einzelne, die Kirche selbst, auch mit ihrer Lehre zu beugen. Denn in ihrem Schriftprincip setzte sich ja die Kirche nicht bloss die Möglichkeit und Zulässigkeit, sondern auch die Nothwendigkeit der Weiterentwicklung und, wo sich das Bedürfniss ausweise, der Berichtigung ihrer Lehre nach der Schrift. Damit weist das Symbol über sich selbst hinaus,



und die Kirche, die auf dem ewigen Fundamente unerschütterlich erbaute, hat sich unter das Gesetz des Werdens gestellt, womit sie auf eine Zukunft deutet, welche nach der Verheissung des Apostels (Eph. 4, 13 f.) trotz aller Wehen der Gegenwart nicht ausbleiben wird. Dieser lichten Zukunft mit vorzuarbeiten, soll sich alle Schriftauslegung berufen wissen, eingedenk aber, dass die Schritte der göttlichen Reichsentwicklung Jahrhunderte, und die Wege ihres Regierers nicht unsere Wege sind. Gelangt also die gründliche und gewissenhafte Schriftforschung hinsichtlich des einen oder andern Lehrpunktes zu Ergebnissen, die von Symbolbestimmungen abweichen: so hat sie, wie das exegetische Gewissen es heischt, derartige Resultate nicht unlutherischer und charakterloser Weise zu dissimuliren oder mit nebelhaftem Phrasentume zu bemänteln, sondern im Vertrauen auf die sichtende und siegende Kraft der göttlichen Wahrheit offen und ehrlich dem Urtheile der Wissenschaft und Kirche zu überantworten. Der Wissenschaft und Kirche, sage ich; denn es ist eine Thorheit des Tages, beide entzweien zu wollen, der erstern Gränzen zu stecken, die ihrem nothwendigen Wesen entgegen sind, und ihre Stimme ab und zur Ruhe zu verweisen, wo man der Meinung sein zu müssen glaubt, es geschehe der Kirche ein Dienst damit. Solche Thorheit ist unevangelisch und passt in's Tridentinum und zum Syllabus des römischen Bischofs“.

„Kann und soll aber nichts anderes als das lautere göttliche Wort einer bessern Kirchenzukunft die Wege ebenen, so ist allen Auslegern des Worts das gemeinschaftliche einzige Ziel gesetzt, eben nur seinen reinen Inhalt ohne Zuthun und Abthun und unter Verzichtung auf alles eigene Erfinden einfach, wahr und klar, unbefangen und unabhängig von dogmatischen Vorforderungen, sprachsicher und in stricter Objectivität als historisches Factum zu ermitteln. Etwas Weiteres sollen sie als Ausleger nicht, aber darin — und ein Grosses ist das — müssen sie sich treu erfinden lassen“.

Die letzten Worte richten, wie das Weitere zeigt, ihre Spitze gegen die „spintisirende Klügelei“ des scharfsinnigen, nun auch abgeschiedenen Schriftforschers, dessen ganze Art in nicht zu vermittelndem Gegensatz zu den Wegen Meyerscher Schriftauslegung stand. Aber abgesehen davon kennzeichnen sie auf das treffendste die evangelische Bedeutung der letzteren und enthalten die Rechtfertigung eines jeden Versuchs, Meyer's treue Arbeit der Wissenschaft und der Kirche zu erhalten.

In welcher Weise dabei zu verfahren sei, hat Meyer

selbst gezeigt, indem er in jeder neuen Auflage seiner Commentare sich als unbefangener Kritiker seiner selbst erweist und nicht müde wird, sich von der gewissenhaft berücksichtigten Mühwaltung der Mitforscher belehren zu lassen. So war er bestrebt, in seinen Commentaren sowohl ein möglichst vollständiges Bild der Geschichte der Exegese und des derzeitigen Standes der Auslegung zu geben als auch durch eingehende kritische, grammatische und historische Begründung seine Ansicht zu stützen.

Indem ich an seine Arbeit anknüpfte, bin ich methodisch dem Vorgange von Bernhard Weiss (vgl. dessen Vorrede zur Neubearbeitung des Marcus u. Lucas) gefolgt. Das Material, das Meyer herangezogen hat, ist möglichst vollständig erhalten, ergänzt und bisweilen auch berichtigt. Nicht alle Citate sind von mir verificirt worden, jedoch bewiesen zahlreiche Stichproben, dass dieselben meistens zuverlässig sind. Die wichtigsten grammatischen Belege sind nach den neusten Auflagen gegeben. Am schwersten ist es mir geworden, den sprachlichen Parallelen, in deren Beibringung Meyer eine sichere Methode nicht einhält, indem er hellenistische Schriftsteller von classischen, Prosaiker von Dichtern nicht scheidet, im wesentlichen unangetastet zu belassen; aber ich darf in dieser Hinsicht auf meine eigene Arbeit für diesen Brief verweisen.

Und damit komme ich auf den Grund, welcher meine Bedenken beseitigte, als die Aufforderung zu dieser Neubearbeitung seitens des Herrn Verlegers an mich gelangte. Gerade weil ich durch meine „Erklärung des ersten Korintherbriefs“ Meyers Commentar nicht zu ersetzen beabsichtigte, sondern wesentlich unter Voraussetzung desselben gearbeitet habe, glaubte ich, unbeschadet der Selbständigkeit des eigenen Buchs und ohne eine Transfusion seines Inhalts vorzunehmen, der Aufgabe mich unterziehen zu dürfen, was in dem letzten Decennium für die Erklärung dieses Sendschreibens geleistet ist, in Meyers Commentar einzutragen\*). Ohne mannichfache Umarbeitung, ohne Kürzungen und ohne Erweiterungen ist

---

\*) Wieselers jüngst erschienene Untersuchungen „zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift und des Urchristentums“ (Leipzig 1880), konnten wegen vorgeschrittenen Drucks nicht mehr berücksichtigt werden. Doch vgl. darüber B. Weiss in der Theol. Litzeitung 1880 Nro 20 S. 474 f. — Holsten's Erklärung des ersten Korintherbriefs im ersten Bande seines Werks „das Evangelium des Paulus“ (Berlin 1880) ist mir erst bei der Revision dieses Bogens zugegangen. Aus sachlichen und persönlichen Gründen bedauere ich, dass ich dieselbe nicht mehr für diese Neubearbeitung verwerthen gekonnt habe.

es dabei nicht abgegangen. Ueberall aber, wo ich von Meyer abweichen musste, habe ich die Gründe, die ihm entscheidend schienen, gewürdigt und ihnen gegenüber die Begründung der abweichenden Ansicht gegeben.

Auch Meyers Commentare haben wegen unwillkürlicher Abweichungen von der in ihnen befolgten glossematischen Methode einen streng einheitlichen Charakter nicht bewahrt. An umstrittenen Stellen zumal häuft sich das registrierte Material ins schwer Uebersehbare und verbreitert sich die Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen. Man mag es mir zu gute halten, dass ich in dieser Hinsicht mit Zurückhaltung geändert habe. Jedenfalls bin ich bemüht gewesen, die Continuität mit der bewährten Arbeit des heimgegangenen Forschers so viel als möglich zu erhalten.

Marburg, den 18. October 1880.

Dr. G. Heinrici.

## Literatur - Uebersicht \*).

- Ph. Melanchthon, brevis et utilis commentarius in priorem epistolam Pauli ad Corinthios et in aliquot capita secundae. Vitemb. 1561.
- W. Musculus, commentarius in utramque epistolam ad Corinthios. Basil. 1559.
- G. Major, enarratio epistolarum Pauli ad Corinthios. Vitemb. 1558.
- H. Bullinger, comm. in utramq. epist. ad Corinth. Zürich 1589.
- J. L. Mosheim, Erklärung des 1. Br. Pauli an die Gemeinde zu Corinthus. Altona 1741.
- S. J. Baumgarten, Auslegung der beiden Briefe Pauli an die Korinther. Halle 1761.
- J. H. D. Moldenhauer, 1. u. 2. Brief an die Korinther nach dem Grundtext übersetzt mit Erklärungen. Hamburg 1771. 72.
- J. S. Semler, paraphrasis in 1. Pauli ad Corinthios epistolam cum notis et lat. translationum excerptis. Halle 1770.
- H. J. Zachariae, paraphrastische Erklärung der beiden Briefe an die Kor., mit Anm. von Vollborth. 2 Bde. Göttingen 1784. 85.
- J. C. F. Schulze, Pauli 1. Br. an d. Kor., herausgeg. u. erkl. Halle 1784.
- F. A. W. Krause, Pauli ad Cor. epistolae graece, perpet. annot. illustr. Vol. I. Frankf. 1791.
- S. F. N. Morus, Erklärung der beiden Briefe an die Korinther. Leipz. 1794.
- Valckenarii scholia in libr. quosd. N. Ti. ed Wassenbergh, t. II. Amsterdam 1817.
- D. J. Pott, epistolae Pauli ad Corinth. graece. p. I (1 Kor. 1–10). Göttingen 1826.
- A. L. Ch. Heydenreich, comment. in 1. Pauli ad Corinth. ep. 2 Vol. Marburg 1825–28.

---

\*) Dieselbe nennt die Specialarbeiten über den 1. Korintherbrief. Die sonst benutzten Hülfsmittel der Erklärung sind im Commentare mit vollständigem Titel citirt. Die Commentare und Sammelwerke zum ganzen neuen Testamente, wie die von Calvin, Beza, Flacius, Polus, den Critici sacri, die curae philologicae von Wolf, die Werke von Brueker, de Wette, Hofmann, Ewald, Reuss sind nicht aufgeführt. Noch sei bemerkt, dass mit Catene auf die Ausgabe der Catenae Graecorum patrum in N. T. von Cramer (Oxford 1844) Bd. 5, mit Theodoret auf dessen interpretatio XIV ep. Paul. ap. ed. Nösselt (Halle 1781), mit Ambrosiaster auf die Commentaria in XIII ep. beati Pauli (Ambrosii op. VII Venedig 1781) verwiesen ist. Buttmanns neutestamentliche Grammatik (Berlin 1859) ist mit Buttmann, Winers Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms (7 Aufl. 1867) mit Winer, Kühner's ausführliche Grammatik der griech. Sprache (2. Aufl. Hannover 1870) mit Kühner citirt. B. Weiss, bibl. Theol. des Neuen Testaments, wurde in 3. Aufl. (Berlin 1880) benutzt.

- J. F. Flatt, Vorlesungen über die Briefe an die Korinther, herausgeg. v. Hoffmann. Tübingen 1827.  
 G. Billroth, Comment. z. d. Briefen des P. an die Korinther. Leipz. 1833.  
 L. J. Rückert, der 1. Br. Pauli an die Korinther. Leipzig 1836.  
 J. E. Osiander, Commentar über den 1. Br. Pauli an die Korinther. Stuttgart 1847.  
 A. P. Stanley, the epistles of St. Paul to the Corinthians; with critical notes and dissertations. 2 Bde. London 1855.  
 Ch. Hodge, an exposition of the First Epistle to the Corinthians. London 1857.  
 A. Neander, Auslegung der beiden Briefe an die Korinther, herausgeg. v. W. Beyschlag. Berlin 1859.  
 Ch. F. Kling, die Korintherbriefe. 2 Aufl. (Lange's Bibelwerk. N. T. Bd. 7). Bielefeld 1865.  
 Adalb. Maier, Commentar über den 1. Brief Pauli an die Korinther. Freiburg 1857.  
 C. F. G. Heinrici, das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther. Berlin 1880.  
 C. Holsten, das Evangelium des Paulus. Theil I. Der Brief an die Gemeinden Galatiens und der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Berlin 1880.
- 

- Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae in ep. priorem ad Corinthios. Cantab. 1664.  
 K. Vitringa, exercitationes in difficiliora loca prioris ep. Pauli ad Corinthios. Franeker. 1784–89.  
 G. C. Storr, notitiae historicae epistolarum Pauli ad Corinth. interpretationi servientes. Tübing. 1788.  
 W. A. v. Hengel, annotatio in loca nonnulla Ni. Ti. Amsterdam 1824. S. 150–214.  
 J. G. Reiche, commentarius criticus in N. T. (Göttingen 1853). Bd. I. S. 121–317.
-



# Des Paulus erster Brief an die Korinther.

---

## E i n l e i t u n g.

### §. 1.

#### *Die korinthische Christengemeinde.*

In der nach ihrer Zerstörung durch Mummius (146 vor Chr.) von Julius Caesar wieder aufgebauten, hauptsächlich durch römische Freigelassene colonisirten (Pausan. 2, 1, 2. Strabo VII, 23. S. 381) und unter Begünstigung der ersten Kaiser bald wieder zu ihrer alten (s. schon Hom. II. β, 570. u. bes. Pindar. Ol. 13) Herrlichkeit und wollüstigen Ueppigkeit (daher die Ausdrücke *κορινθιάζεσθαι*, *κορινθιαστῆς* und *Κορινθία κόρη*, s. Dissen ad Pind. S. 146 f. Ast ad Plat. Rep. S. 404D.) zurückgekehrten bimarior Corinthus, in dieser grossen als *Ἑλλάδος ἄστρον* gepriesenen Stadt (Jacobs ad Anthol. gr. VI. S. 223), die als Sitz des römischen Proconsuls, als wichtigster Stapelplatz des Handels zwischen Orient und Occident, als Hüterin der neu belebten irthmischen Spiele, als Pfliegerin der Kunst und rhetorischen Sophistik, aber auch als die Stätte des schamlosesten, von tausend priesterlichen Dirnen gepflegten Aphroditendienstes sich hervorthat, war das weltüberwindende Christentum durch Paulus selbst gepflanzt worden (3, 6). Der Apostel kam nach dem Berichte der AG. (18, 1—17) auf seiner zweiten Bekehrungsreise von Athen dahin und verweilte über 1½ Jahre daselbst. Nach demselben fand er bei dem hier von

ihm bekehrten (s. z. Act. 18, 1. 2.) Handwerksgenossen Aquila Herberge und begann zuerst allein, danach in Gemeinschaft mit den wieder mit ihm vereinten Schülern Silas und Timotheus seine Wirksamkeit in der jüdischen Synagoge, wo er Juden und Hellenen zum Evangelium zu führen sich beeiferte. Dem durch jüdischen Zelotismus Vertriebenen öffnete sich sodann das Haus des Proselyten Justus zur ausschliesslichen Wirksamkeit unter den Heiden. Aber es gesellte sich auch als der Angesehnste der Bekehrten der ἀρχισυνάγωγος Krispus mit den Seinen zu der werdenden Christengemeinde.

Die Briefe an die Korinther bieten für den Bericht der AG. keine sicheren Belege. Von einer vorgängigen Wirksamkeit unter den Juden und daraus erwachsenden Kämpfen und Gefahren schweigen sie; und wenn Krispus auch I, 1, 14 als einer der wenigen, die Paulus persönlich getauft habe, genannt wird, befremdet das Schweigen von seiner Würde als Synagogenvorsteher. Sicher bestand die Gemeinde ihren tonangebenden Theilen nach aus früheren Heiden, die der Mehrzahl nach den unteren Schichten der Gesellschaft angehörten (I, 1, 26) und von der sittlichen Fäulniss ihrer Umgebung nicht frei sich gehalten hatten (I, 6, 9—11). In ihrer Verfassung ferner weist nichts auf die Synagoge zurück; dieselbe hat sich vielmehr von dem christlichen Glaubensgrunde aus in den erprobten, durch die socialen Verhältnisse gebotenen Formen der Genossenschaften entwickelt, in denen private Bedürfnisse und Bestrebungen jeglicher Art sich organisirten\*).

In weiser Selbstbeschränkung, mit Vermeidung alles dessen was blendet ohne zu erleuchten und fesselt ohne zu erbauen, hatte Paulus kraftvoll, einfach und sachlich das Evangelium vom Kreuze verkündigt, in dem Heil und Er-

---

\*) Vrgl. Heinrici S. 7 f. 21 f. und die Abhandlungen: die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen. — Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden. Zeitschrift f. W. Theol. 1876 IV. 1877 I. Dieselben haben eine erfreuliche Ergänzung gefunden durch den Nachweis Schürers, dass die Verfassung der jüdischen Synagoge in Rom auf christliche Gemeinden keine Uebertragung gefunden hat. Vrgl. E. Schürer, die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, nach den Inschriften dargestellt. Nebst 45 jüdischen Inschriften. Leipzig 1879, und dazu die Selbstanzeige Theolog. Litztg. 1879 No. 23. Durch das Ergebniss, dass die korinthische Gemeinde sich nicht nach dem Vorbilde der Synagoge verfasst habe, ist die Frage nicht berührt, in wie weit die Synagogen der westlichen Diaspora von der römischen Regierung auch als Genossenschaften behandelt wurden. Zur Sache vrgl. ausserdem Weizsäcker, die Versammlungen der ersten Christengemeinden. — Paulus und die Gemeinde in Korinth. Jahrb. f. D. Theol. 1876. III. IV.

lösung beschlossen ist. Die sittliche Lage der hellenischen Stadt, ihre Freude am Schein, ihre Neigung zur geistigen Ueberhebung, die *ἁμαρτήματα ἑλληνικά* (Dio. Chrys. ed. Reiske II. S. 148.) und die jüdische Einseitigkeit (I, 1, 22. 23.) bestimmten gleicherweise sein Verfahren\*).

Nach der Apostelgeschichte verliess Paulus erst geraume Zeit nach einer völlig misslungenen öffentlichen Klage der Juden beim milden Proconsul Gallio (s. z. Act. 18, 12—17). Korinth mit Aquila und Priscilla (die in Ephesus blieben), und reiste nach Jerusalem und von da durch Galatien und Phrygien (Act. 18, 18—23). Während er aber diese Länder durchzieht, begiebt sich der beredte und geistvolle alexandrinische Jude Apollos, welcher, vorher nur Johannesjünger, bei Aquila und Priscilla in Ephesus seine christliche Bildung vollendet hatte (Act. 18, 24 f.), nach Korinth (Act. 19, 1), wo er als Pauliner kein anderes als das paulinische Christentum predigt (1 Kor. 3, 6.), aber in anderer Form, mit der Kunst alexandrinischer Beredtsamkeit und mit Anwendung alexandrinischer (philonischer) Speculation von der schlichten Weise des Ap. abweichend (1, 17. Cap. 2.). Indem er das Evangelium unter den Gesichtspunkt der Weisheit Gottes stellte und als ein Mysterium fasste, das nur dem Eingeweihten (*τέλειος*) offen stünde, beförderte er, ohne es zu beabsichtigen, ein ungesundes Trachten nach Bethätigung geistiger Ueberlegenheit und höherer Einsicht. (Heinrici S. 35 f.) So blieb die Eigenart seiner Verkündigung, obgleich sie nicht auf abweichenden Lehrsätzen beruhte (3, 5 f. 4, 6. 16, 12.), zumal in Anbetracht der Mannichfaltigkeit der individuellen Richtungen der Korinther und der persönlichen Hochachtung und Liebe, womit je dem alten oder dem neuen Lehrer angeschlossen ward, nicht ohne die nachtheilige Folge, dass die einen jenen, die anderen diesen mit wechselseitiger Eifersucht höher stellten, und dass es allmählich Parteisache ward, sich des Paulus oder des Apollos Anhänger zu nennen (1, 12).

Allein zur ernsten Gefährdung der Einheit wäre es durch solche formelle Verschiedenheiten zweier Lehrer desselben Evangeliums nicht gekommen, wenn nicht ein tieferer Gegen-

---

\*) Vrgl. Heinrici S. 10 f. Semisch Paulus in Korinth. Jahrb. f. D. Theol. 1867. S. 193 f. Einseitig urtheilt noch Neander, Rückert (vergl. auch Osiander S. 6.): der in Athen misslungene Versuch, der evangel. Predigt durch Anschliessung an hellenische Formen Eingang zu verschaffen (Act. 17), habe den Ap. zu dem Entschlusse gebracht, jeden Versuch dieser Art aufzugeben und auch unter den Hellenen das Evangel. in seiner ganzen Einfachheit vorzutragen. — Er passte sich vielmehr von Fall zu Fall den besondern Verhältnissen an. I, 9, 22. II, 5, 11.

satz von aussen her in die Gemeinde eingeführt worden wäre. Bei dieser Zweitheiligkeit blieb es noch nicht. Es kamen nämlich — vielleicht gerade den Zeitpunkt der Rückkehr des Apollos nach Ephesus benutzend — judaisirende Lehrer: nach ~~Korinth~~, ~~in~~ • Empfehlungsbriefen versehen (2 Kor. 3, 1.), der Geltung des Paulus, in dessen Arbeitsfeld sie sich eindrängten, entgegenwirkend (9, 2.) und des Petrus Ansehen zu Ungunsten des Paulus, dessen Apostelrecht und Charakter sie in Frage stellten, erhebend (2 Kor. 11, 5). Zwar scheinen sie zunächst mit Bestreitung der paulinischen Lehre nicht aufgetreten zu sein, denn sonst würde P., wie im Briefe an die Galater, ihre Lehrirrtümer bekämpfen; namentlich haben sie die Beschneidung nicht gefordert. Aber es war natürlich, dass sie schon mit ihrer judaisirenden Weise überhaupt, mit ihrer Engherzigkeit, Befangenheit und Gesetzstrenge, wie mit ihrer übelwollenden Herabsetzung des Paulus die Gemeinde schwer beunruhigten und tief erregten. War dieselbe doch von ihrem Stifter, trotzdem er dem erbten Judenstolze überall die empfindlichsten Streiche versetzte, indem er nationales und ideales Israel scharf und schneidig von einander trennte, in Vertrauen und Ehrfurcht zu der jerusalemischen Muttergemeinde erhalten worden. Als daher, nachdem Paulus die Stätte seines gesegneten Wirkens verlassen hatte, von dort her Männer im Namen der legitimen Auctorität die Korinther aufzuklären und auszunutzen kamen, als sie im Gegensatz zu Paulus den Petrus als rechten und echten Hauptapostel herausstrichen, so war damit der eigentliche Anlass zu Spaltungen für die Gemeinde gegeben. Wer im Vertrauen zu Paulus und zu der Wahrheit und Lauterkeit seiner Verkündigung erschüttert worden war, wollte sich und die Brüder insgesamt nach Petrus nennen; wer an Paulus nicht mehr halten zu können wähnte, ohne doch dem angepriesenen aber unbekannten\*) Petrus sich hingeben zu mögen, nannte sich nach Apollos.

Die einmal erwachte Tendenz, der Gemeinde durch Zueignung zu einer besonderen Persönlichkeit einen eigentümlichen Namen und Charakter zu geben, veranlasste im Verfolg das Bedürfniss, von dem was die ganze Parteiung herbeigeführt hatte und nährte, von Menschenauctorität, ganz

---

(\*) Petrus war nicht selbst in Korinth gewesen: denn das Zeugniß des Dionys. Cor. b. Euseb. 2, 25 ist entweder auf eine weit spätere Zeit zu beziehen (Ewald, Gesch. d. apost. Zeit 3. A. S. 609.) oder am wahrscheinlichsten nur als eine aus 1 Kor. 1, 12. gezogene unrichtige Folgerung zu betrachten; s. Pott Proleg. S. 20 f., Baur in d. Tüb. Zeitschr. 1831, 4. S. 152 f.

abzusehen, und einzig auf den zurückzugehen, der aller Meister ist, auf Christum\*). „Wir gehören Christo an“, ward daher die Losung, aber nicht aller und nicht im rechten Sinn und Gebrauch, sondern nur eines Theils; und diese verfolgten ihre an sich richtige Idee, ~~die~~ aber mit der Anerkennung der menschlichen Werkzeuge Christi (des Paulus u. s. w.) zu vereinigen gewesen wäre, nicht so, dass sie selbst das schismatische Bestreben von sich ferne hielten und alle wie sich selbst als Christi Schüler anerkannten, sondern so, dass sie in ihrer vermeintlichen hohen Parteilosigkeit und Heiligkeit selbst Partei wurden (1, 12), indem sie, statt die gesamte Gemeinde unbeschadet der den Dienern Christi, einem Paulus u. s. w., gebührenden Geltung, in ihre Idee einzuschliessen, den nach Paulus, Apollos und Petrus sich Nennenden sich entgegenstellten. In diesem Zustande vierfacher Parteilung war die Gemeinde, als P. unsern ersten Brief an sie schrieb; doch ist nach 11, 18. 14, 23. anzunehmen, das Uebel habe nicht die Höhe des schismatischen Charakters erreicht, auf der die Gemeindeversammlung an einem Orte nicht mehr statt finden konnte (gegen Vitringa, Michael., Eichhorn, Ewald, u. M., s. z. 1, 2.). Da ferner nur in dem ersten grossen Abschnitte des ersten Sendschreibens (Cap. 1, 10 — 4, 21.) die Schäden des Parteitreibens erörtert werden, für die später zu rügenden Uebelstände aber sichere Beziehungen auf dasselbe fehlen, so behandelt es der Apostel nicht deshalb zuerst, weil einzelne Entartungen mit einzelnen Factionen zusammenhingen, sondern weil er es neben den andern Entartungen als das bedeutsamste Symptom für die übelverwirrte Gemeindelage ansehen musste. Ebenso wie die Unsittlichkeiten, die asketischen, libertinistischen und exstatischen Verirrungen, die er zu rügen Ursache hat, bedrohte auch die willkürliche und einseitige Betonung von Namen, die zugleich ein Bekenntniss enthalten konnten, den Frieden und die Einheit der auf gemeinsamen Glaubensgrund sich erbauenden Christenbrüderschaft.

Anmerk. 1. Die obige Darstellung der Parteilungen modificirt die von Meyer zuletzt festgehaltene Ansicht einmal darin, dass dieser die Apollonier als die erste Faction nimmt, während ich dafür halten muss, dass der entscheidende Anstoss zu Parteibildungen von aussen, und zwar von Seiten judaistischer Gegner des Paulus gekommen ist, sodann in der

\*) Treffend Augustin. de verb. Dom. serm. 13.: „Volentes homines aedificari super homines, dicebant: ego quidem sum Pauli etc. — Et alii, qui nolebant aedificari super Petrum, sed super petram: ego autem sum Christi“.



Bestimmung des Verhältnisses zwischen Paulus und Apollos. (Vgl. Heinrici S. 117 f. 149 f.) Weitere Ansichten über die korinthischen Parteien s. z. 1, 12. Die neuere Literatur ausser den Einleitungsschriften: Neand. kl. Schr. S. 68 f. u. Gesch. d. Pflanzung u. s. w. I. S. 360 f. A. 4. Baur in d. Tüb. Zeitschr. 1831. S. 61 f. 1836. 4. S. 1 f. u. in s. Paulus I. S. 290 f. A. 2. Scharling de Paulo ap. ejusque adversariis, Kopenh. 1836. Jäger Erkl. d. Briefe P. nach Kor. aus d. Gesichtsp. d. vier Part. Tüb. 1838. Schenkel de eccles. Cor. primaeva factionib. turbata, Basil. 1838. Goldhorn in Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. 1840. 2. S. 121 f., Dähne d. Christuspartei in d. apost. Kirche z. Kor. Halle 1842 (vorher im Journ. f. Pred. 1841.). Kniewel ecclesiae Cor. vetustiss. dissensiones et turbae, Gedan. 1841. Becker d. Parteiungen in d. Gem. z. Kor. Altona 1842. Rübiger krit. Untersuchungen üb. d. Inhalt d. beiden Br. an d. Kor. Bresl. 1847. Lutterbeck neustest. Lehrbegr. II. S. 45 f., Beyschlag in d. Stud. u. Krit. 1865. S. 217 f. 1871. S. 635 f., Hilgenf. in s. Zeitschr. 1865. S. 241 f. 1866. S. 241 1872. S. 200 f., Holtzm. in Herzog's Encykl. XIX. S. 730 f. und in Schenkels BL. II. S. 575. Klöppers, exeget.-krit. Untersuchungen über II. Kor. Göttingen 1869. S. 29 f., Commentar zu II. Kor. Bresl. 1874. S. 101 f., vrgl. auch Ewald Gesch. d. apost. Zeit S. 505 f. A. 3. Unter den Kommentaren Osiander, Stuttg. 1847 Einl. §. 4. Ewald S. 102 f. Hofm. 1864. S. 13 u. 417, wovon die 2. A. nicht abweicht.

Anmerk. 2. Die Parteiungen charakterisiren ein Stadium der Gährung. Man hüte sich daher, ihre Tragweite zu überschätzen. Wie sie erst kürzlich entstanden waren, so hatten sie sich auch noch nicht dermassen geltend gemacht, dass die Gemeinde in ihrem Briefe an P. (s. §. 2.) diesem darüber zu schreiben sich veranlasst sah (s. 1, 11). Auch von langer Dauer können die Streitigkeiten nicht gewesen sein; wenigstens erscheinen sie bei Clem. 1 Kor. 47 als etwas längst Dage-wesenes und Vergangenes, womit Clemens spätere Händel als etwas Schlimmeres vergleicht.

Anmerk. 3. Da sich nur der erste Theil unseres Briefes bis 4, 21 auf das Parteiwesen als solches bezieht, ist es sehr gewagt, das was P. noch weiter bespricht, auf die einzelnen verschiedenen Parteien anzuwenden und diese darnach zu charakterisiren, wie besonders Jäger u. Rübiger, doch auch Baur, Hilgenf., Ewald, Beyschl. u. A. in geschichtlich und exegetisch unerweislichem Masse gethan haben. Nur mit grosser Willkür hat man alle in beiden Briefen bekämpften Missstände auf das Parteiwesen zurückgeführt und dieses, besonders aber die christinische Faction, darnach gezeichnet. Letztere wird von Clemens nicht einmal erwähnt, was nicht dafür spricht, dass ihr so Vieles und Schlimmes zur Last gefallen sein sollte.

## §. 2.

Veranlassung, Zweck, Inhalt des Briefes.

Schon vor unserm ersten Sendschreiben war ein nicht auf uns gekommener \*) Brief vom Ap. an die Korinther ergangen (1 Kor. 5, 9.), bei dessen Abfassung aber das Parteiwesen dem Ap. noch nicht bekannt war. Nachrichten über dasselbe und über die Erschütterung seiner Auctorität erhielt er durch die Leute der Chloë (1, 11). Dass auch Apollos (1 Kor. 16, 12) dem Paulus über die Spaltungen Nachricht gebracht habe, ist nach 1, 11 nicht anzunehmen; wahrscheinlich vielmehr ist, dass dieselben, so lange Apollos selbst noch in Korinth gewesen war, sich noch nicht merklich ausgebildet hatten. Nächst dem Parteitreiben war es aber auch die bereits in dem untergegangenen Briefe von ihm besprochene, jetzt sogar in einem blutschänderischen Fall hervorgetretene Unzucht (5, 1 f.) in der Gemeinde, was den Apostel zu seinem Schreiben veranlasste; hierzu kam ausser noch anderen Uebelständen als ganz besondere und directe Veranlassung ein durch Abgeordnete aus Korinth (16, 17) an ihn überbrachtes Schreiben der Gemeinde (7, 1), dessen mancherlei Anfragen (wie über Ehelosigkeit 7, 1 f. und über den Genuss des Opferfleisches 8, 1 f.) Antwort von ihm heischten, so dass er die rückkehrenden Gesandten, Stephanas, Fortunatus und Achaicus, wieder zu Ueberbringern seines eigenen Briefes machte (16, 12. 17). Dass mit Rück-

---

\*) Die beiden Armenisch vorhandenen ganz kurzen Briefe, der Korinther an Paulus und des Paulus an die Korinther (zuerst herausgegeben von Phil. Masson in Joh. Masson Histoire crit. de la républ. des lettres Vol. X. 1714, dann von David Wilkins 1715, von Whiston 1727 und dessen Söhnen 1736, von Carpzov Lips. 1776, Armenisch u. Englisch von Aucher Grammar Armenian etc., Venet. 1819; s. auch Fabric. Cod. Apocr. III. S. 667 f.) sind dürftige Apocrypha. Zwar hat später noch (gegen die frühere Vertheidigung von Whiston s. d. Bestreitung von Carpzov) Rinck die Aechtheit beider Briefe zu halten versucht (das Sendschr. d. Kor. an d. Ap. Paul. und das dritte Sendschr. Pauli an die Kor. in Armen. Uebersetzung, neu verdeutschte u. s. w. Heidelb. 1823.), und zwar so, dass er den Brief des Ap. nicht für den 5, 9. erwähnten, sondern für einen spätern dritten Brief gelten lässt; aber s. gegen dieses ganz misslungene Bemühen Ullmann über den durch Rinck bekannt gemachten dritten Brief an d. Kor. und das kurze Sendschreiben der Kor. in den Heidelb. Jahrb. 1823, Bengel Archiv 1825 S. 287 f. Ueber die Abfassungszeit des verlorenen Briefs lässt sich bestimmtes nicht ermitteln. Vermuthungen bei Wieseler, Chronologie des apost. Zeitalters S. 318.

sicht auf die im Briefe erledigten Fragen und Beschwerden schon vorher Timotheus entsandt worden sei (Meyer), erscheint unwahrscheinlich. Vielmehr dürften die Nachrichten, die nach der Abreise des Timotheus, welcher mit Erastus zugleich die Gemeinden Makedoniens besuchen sollte (Act. 19, 22), eintrafen, die directe Veranlassung des Sendschreibens gegeben haben, das nach des Ap. Berechnung vor seinem Mitarbeiter eintreffen sollte (4, 17. 16, 10. Heinrici S. 56).

Diesen Veranlassungen gemäss bezweckte Paulus, sowohl sein Verhältniss zur ~~Gemeinde~~ ~~von~~ neuem zu festigen und zu klären, als auch seine Christen über Wesen und sittliche Tragweite des Evangeliums zu belehren und vor Rücksinken in heidnisches Leben zu bewahren. Demgemäss erörtert er die Ausdehnung der christlichen Pflicht und der christlichen Freiheit an den ihm bekannt gewordenen Missständen und den ihm vorgelegten Fragen und behandelt damit die Grundlehren des Glaubens und die wichtigsten Aeusserungen des gemeinsamen Lebens\*).

So ist der Inhalt des Briefs sehr verschiedenartig. Nach Gruss und Eingang (1, 1—9) verbreitet sich der erste Hauptabschnitt über die Parteiungen, mit ausführlicher Rechtfertigung der Lehrweise des Ap. (1, 10—4, 21). Dann schreibt Paulus über die Unzucht in der Gemeinde (C. 5) und über die Unsitte, vor heidnischen Gerichten zu processiren, worauf er nochmals vor Unzucht warnt (C. 6). Dann antwortet er auf die ihm gestellten Ehefragen (C. 7) und auf die Frage wegen des Opferfleisches (C. 8—11, 1), wobei er an dem eigenen Beispiele nicht ohne apologetische Nebenzwecke zeigt, wie der Christ seine Rechte und seine Freiheit zur Geltung bringe (C. 9). Hierauf folgen die Verständigungen über Unordnungen bei den Versammlungen, theils die äussere Erscheinung der Frauen, theils die Liebesmähler betreffend (C. 11), und die ausführlichen Abschnitte über die Geistesgaben (C. 12—14) mit dem herrlichen Preise der Liebe (C. 13), — und über die Auferstehung der Todten (C. 15), endlich Vorschriften über die Collecte für Jerusalem, vermischte Bemerkungen und Grüsse (C. 16). — Dass das Schreiben für die ganze korinthische Gemeinde bestimmt

---

\*) Beachte, dass P. bei diesen verschiedenen Erörterungen niemals die Lehrer als solche verantwortlich macht oder ihnen Weisungen ertheilt, — zum Beweise, dass ihm das Bewusstsein eines göttlich eingesetzten Standes der Lehrer fern liegt. Vrgl. Weizsäcker, Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters, Jahrb. f. d. Th. 1873. S. 641 f., Heinrici S. 23. S. 408.

war, ohne Ausschluss irgend einer Partei, ~~aber~~ mit Einschluss der übrigen Christen Achaia's, ist aus dem richtig verstandenen Grusse ersichtlich \*).

### §. 3.

#### *Ort und Zeit der Abfassung, Aechtheit des Briefs.*

Aus 16, 8. 19 ist gewiss, dass Paulus in Ephesus schrieb\*\*), und zwar gegen das Ende seines dortigen nicht voll dreijährigen (s. z. Act. 19, 10) Aufenthalts, nachdem er bereits den Timotheus und Erastus nach Makedonien (ersten zugleich nach Korinth) abgeordnet (Act. 19, 22. 1 Kor. 4, 17) und schon beschlossen hatte, durch Makedonien und Achaia nach Jerusalem zu reisen (Act. 19, 21. 1 Kor. 16, 3 f.). Die Abfassungszeit ergibt sich aus 16, 8 (einige Zeit vor Pfingsten) und 5, 6—8, aus welcher letztern Stelle vielleicht zu schliessen ist, dass, als Paulus schrieb, das Osterfest kurz bevorstand. Mithin: je nach Bestimmung der paulinischen Chronologie um Ostern im Jahre 57 oder 58.

Anmerk. 1. Die Angabe in der gewöhnlichen Unterschrift *ἡ γράφη ἀπὸ Φιλίππων* ist ein aus 16, 5. geflossener alter (schon Syr.) und verbreiteter Irrthum. Gegen die ganz unhaltbaren Gründe Köhler's (Abfassungszeit der epistol. Schriften S. 74 f.), welcher ihr beitrith und die Abfassungszeit nach der (irrig angenommenen) Befreiung aus der römischen Gefangenschaft setzt, s. Anger temp. rat. S. 53 f., Rückert S. 12 f., Wurm in d. Tüb. Zeitschr. 1838. I. S. 63 f. Eine richtige Unterschr. haben B.\*\* Copt. Chrys. Euthal. Theodoret. al.: *πρὸς Κορ. ἡ γράφη ἀπὸ Ἐφέσου*.

Anmerk. 2. Die Entscheidung der Frage, ob Paulus vor Abfassung unserer beiden Briefe nur einmal (so Baur, theol. Jahrb. 1850. S. 139 f., Paulus I. S. 337. 2. A., Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1871. S. 99 f., Märcker, Stud. und Krit. 1872. S. 153 f.), oder zweimal (so Bleek

\*) Weiteres über die Gliederung vrgl. b. Heinrici S. 70 f. — H. Hage, die beiden überlieferten Sendschreiben des Apostel Paulus an die Gemeinde zu Korinth (Jahrb. für prot. Theol. 1876. S. 481 f.), hat die Einheit auch des ersten Briefs in Frage zu stellen versucht. Vrgl. dagegen Weizsäcker, Paulus und die Gemeinde in Korinth. Jahrb. f. D. Th. 1876. S. 603 f. 618 f.

\*\*) Sonderbar meinten Mill. u. Haenlein: nicht in, sondern bei Ephesus, weil Paulus 16, 8 nicht *ὅδε* statt *ἐν Ἐφ.* geschrieben habe! Auch Böttger (Beiträge zur hist. krit. Einl. in die Paul. Br. Götting. 1837. III. S. 30) benutzt diesen Umstand für seine Annahme, der Brief sei in Süd-Achaia geschrieben. S. dagegen Rückert Magaz. f. Exeg. I. S. 132 f.

in d. Stud. u. Krit. 1830. S. 614 f. u. in s. Einl. Neander, Billr., Rück., Anger, Credn., Wieseler, Reuss, W. Grimm, Ewald, Klöpfer, Hausrath nach Chrys., Oecum., Theophyl., Baron. u. M.) in Korinth gewesen, desgleichen ob eine zweite Anwesenheit zwischen unsern ersten und zweiten Brief zu setzen sei, beruht auf 2 Kor. 2, 1. 12, 14. 21. 13, 1. 2. S. d. Nähere in der Einl. z. 2 Kor. §. 2.

Die Aechtheit ist nach den äusseren Zeugnissen (Polyk. ad Philipp. 11. Ignat. ad Eph. 2. Clem. Rom. ad Cor. 1, 47. 49. Epist. ad Diogn. 12. — unsicher ist Justin. M. c. Tryph. S. 253. 258. 338. Apol. I. S. 29. — Iren. haer. 3, 11, 9. 4, 27, 3. Athenag. de resurr. S. 61. ed. Colon. Clem. Al. paedag. S. 96. ed. Sylb., Canon Murat., Tertull. de praescr. 33. al. \*)) und nach dem ganzen Charakter des Briefs (s. bes. Paley Hor. Paul. v. Henke S. 54 f.), welcher in aller Mannigfaltigkeit des behandelten Stoffs die ausgeprägteste Eigentümlichkeit des paulinischen Geistes und Tactes trägt und die ganze Macht, Kunst und Feinheit seiner Beredsamkeit entwickelt, keinem Zweifel unterworfen, auch nur von B. Bauer in seiner absprechenden und leichtgeschürzten Weise (Christus und die Cäsaren. Berlin 1877. S. 376) nennenswerth bestritten worden.

### *Παύλου πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴ πρώτη.*

Die einfachste, wohl älteste Ueberschrift haben **ABCD**. Minusk.: *πρὸς Κορινθ.* α. F.: *πρὸς Κορινθίους ἀρχεται* α'. G.: *πρὸς Κορινθίους ἀρχεται*.

#### Cap. I.

V. 1—3\*\*). Apostolische Zuschrift und Gruss.

\*) Mit Vorliebe ist der Brief von den Gnostikern benutzt. Vrgl. die Belege bei Heinrici, valentinianische Gnosis (Berlin 1871) S. 192. Hippolytus (ed. Duncker et Schneidewin) S. 158. 160. 170. 216. 222. 374 u. ö.

\*\*) Zur Textkritik: V. 1. *κλητός* fehlt bei ADE (verdächtigt von Mill. u. Griesb., eingeklammert von Lachm., getilgt von Rückert), ist jedoch durch die Auctorität von **NBFG** vg. pesch. Orig. Ambr. hinreichend gestützt. Es ward wohl von denen übergangen, welchen bekannt und geläufig war, dass sich Paulus in den Eingängen seiner Briefe fast durchgängig *ᾠόσθ*. *Ἰ. X. δὲ θελ. θεοῦ* ohne *κλητός* nennt; s. 2 Kor. 1, 1. Eph. 1, 1. Kol. 1, 1. 2 Tim. 1, 1. vrgl. auch Gal. 1, 1. 1 Tim. 1, 1. Tit.



V. 1. *Κλητὸς ἀπόστ.* S. z. Rom. 1, 1. Eine polemische Beziehung (Chrys., Theophyl. u. V., auch Flatt, Rückert, Olsh., Osiland.), welche aber dem gewinnenden Tone des ganzen Eingangs fremdartig wäre, würde der entschiedene Paulus ganz anders ausgedrückt haben (vgl. Gal. 1, 1). — *διὰ θελ. θεοῦ*) Dass sein Verhältniss als von Christo berufener Apostel durch den Willen Gottes vermittelt sei, stand ihm so lebendig und fest im Bewusstsein, dass er es gewöhnlich im Anfange seiner Briefe mit ausdrückt. S. 2 Kor. 1, 1. Gal. 1, 1. Eph. 1, 1. Kol. 1, 1. 1 Tim. 1, 1. 2 Tim. 1, 1. „Sua ipsius voluntate P. nunquam factus esset apostolus“, Beng. Ueber *διὰ* s. z. V. 9. u. Gal. 1, 1. — *καὶ Σωσθένης*) Dieser wird von Neueren für den Schreiber des Briefs gehalten (s. 16, 21). Allein der blosser Schreiber hat als solcher keinen Antheil an dem Briefe selbst, was doch bei dem der Fall sein muss, welcher in der Zuschrift mit aufgeführt wird. Da nun ferner 1 u. 2 Thess. ausser Paulus sogar noch zwei Genossen in der Aufschrift mit genannt sind (die mithin schwerlich beide als Schreiber genannt sein können), ja im Galaterbrief eine unbestimmte Mehrheit, wogegen im Römerbrief der aus 16, 22 bekannte Schreiber desselben in der Aufschrift nicht mit erscheint: so ist vielmehr anzunehmen, Paulus lasse seinen Brief nicht nur in seinem eigenen Namen, sondern auch in voller Uebereinstimmung mit Sosthenes ergehen, so dass die Korinther den Brief des Ap. auch mit als einen Brief des Sosthenes betrachten sollten. Vgl. Euseb. H. E. I, 12 u. z. Phil. 1, 1. Sosthenes selbst erscheint demnach als ein damals beim Ap. befindlicher und ihm vertrauter, den Korinthern aber bekannter und bei ihnen in Ansehen stehender Lehrer. Wäre Timotheus nicht bereits abgereist gewesen (4, 17. 16, 10), so würde wohl er statt oder neben Sosthenes mit im Briefgrusse stehen; vgl. 2 Kor. 1, 1. — Dass Sosthenes mit dem Act. 18, 17 genannten Synagogenvorsteher identisch sei, wie Theodoret u. die Meisten, auch Flatt, Billroth, Ewald, Maier, Hofm. wollen,

1, 1; nur Rom. 1, 1. findet sich *κλητὸς*. — Statt *Ἰησοῦ Χριστοῦ* lies auf überwiegende Zeugen mit Lachm., Tregell., Tisch. *Χριστοῦ Ἰησοῦ*. — V. 2. *τῇ οὔσῃ ἐν Κορ.*) haben BD\*EFGit. erst hinter *Ἰησοῦ*; so Lachm. u. früher Tisch. der in VIII auf Grund von *NA<sup>D</sup>b* vulg. pesch. Orig. Ambros. u. a. die l. rec. *τῇ ἐκκλ. τ. θ. τῇ οὔσῃ ἐν Κ.* mit Recht wiederhergestellt hat. Die erstere von Meyer bevorzugte LA. dürfte sich aus einem bei stichometrischen Hdschr. leicht vorkommenden Lesefehler des Abschreibers erklären. Für *τε καὶ* l. Lachm., Tregell. u. Tisch. VIII. nach überwiegenden Auctoritäten *καί*, was daher gegen Meyer, der *τε καὶ* bevorzugt, beizubehalten ist.

ist mit Recht von Michael., Pott, Rückert, de Wette geleugnet. S. z. Act. a. a. O. Ohne Grund aber schliesst Rückert, es sei ein von Paulus herangebildeter junger Mann gewesen, was am wenigsten aus der Annahme, dass er Schreiber des Briefs gewesen, herzuleiten ist. Schon der Mangel aller nähern Kenntniss des Mannes lässt auch die Anmerkung des Chrys., Theophyl., Grot., Estius als sehr willkürlich erscheinen, es sei eine grosse Bescheidenheit des Ap., jenen neben sich zu nennen. —  $\delta \alpha\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$ ) bezeichnet nichts Specielleres als die christliche Bruderschaft (so auch 2 Kor. 1, 1. Kol. 1, 1. al.), nicht die Lehramtsgenossenschaft. Die näheren Verhältnisse des Sosthenes waren den Lesern bekannt.

V. 2.  $\tau\eta \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda. \tau. \theta\epsilon\omicron\upsilon$ )  $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  ist Genit. des Eigentümers. Vrgl.  $\text{יְהוָה יְהוָה}$  ( $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha \kappa\upsilon\acute{\rho}\iota\omicron\upsilon$  LXX.) Deut. 18, 16. 23, 1, welcher Ausdruck bei P. ständige Bezeichnung des  $\lambda\acute{o}\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$  des neuen Bundes ist, das von Gott zu seinem Eigentum aus der sündigen Welt berufen und gesammelt ist. Vrgl. 10, 32. 11, 16. 22. 15, 9. 2 Kor. 1, 1. Gal. 1, 13. al. — Schliesst  $\eta\gamma\iota\alpha\sigma\mu. \epsilon\nu X. \text{I.}$  unmittelbar an  $\tau\eta \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda. \tau. \theta.$  sich an, so fügt es eine qualitative auszeichnende Näherbestimmung zu der allgemeinen Bestimmung, und dann erst folgt die örtliche Angabe zu  $\tau. \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda. \tau. \theta\epsilon\omicron\upsilon$ : „Der Gemeinde Gottes, Geheiligten in Christo Jesu, welche in Korinth ist“. Dann stände der Plural des Particips in attributiver Beziehung zu dem collectiven Singul., (s. Kühner II. (2. Aufl.) S. 48. Pflugk ad Eur. Hec. 39.) und die Stellung von  $\tau\eta \omicron\upsilon\sigma\eta \epsilon\nu \text{Kor.}$  nach  $\eta\gamma\iota\alpha\sigma\mu.$  etc. wäre gewählt, um den Gedanken auszudrücken, dass die angeredete Gemeinde Gottes an sich und als solche (nicht als korinthische) aus Geheiligten in Christo bestehe (Meyer). Aber das Fehlen jeder Analogie für solche verschränkte Wortstellung und das Fehlen jedes triftigen Grundes für eine Unterscheidung der Lokal- und Idealgemeinde in der Briefaufschrift rechtfertigt die Bevorzugung der bestbeglaubigten LA. — Der  $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  ist als christlich kirchliche Gottgeweihtheit (s. vorher  $\tau. \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda. \tau. \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ) zu denken. Vrgl. z. Rom. 1, 7. Nicht ausser, sondern in Christo, nämlich in dessen Erlösungswerke, dessen die Christen mittelst des rechtfertigenden Glaubens theilhaftig geworden und fortwährend theilhaftig sind (Perfect), ist diese Gottgehörigkeit ursächlich begründet (Eph. 1, 4 f. Hebr. 10, 10). Vrgl. Phil. 1, 1;  $\epsilon\nu X. \text{I.}$  giebt dem  $\eta\gamma\iota\alpha\sigma\mu.$  seine charakteristische christliche Bestimmtheit. Winer §. 48a. S. 363 f. —  $\kappa\lambda\eta\tau\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\omicron\iota\varsigma$ ) noch zu recht erschöpfender Bezeichnung der erfahrenen göttlichen Gnadenwohlthat, deren sich die Leser als Christen bewusst sein sollen, hinzu-

gesetzt, wobei das neu hinzutretende Moment in *κλητοῖς* liegt. Die (als mit Erfolg ergangen gedachte, vrgl. z. Rom. 8, 28. u. s. Lamping Pauli de praedestin. decreta, Leovard. 1858. S. 32 f.) Berufung zur christlichen Gemeinschaft ist nach beständiger Vorstellung des N. T. (auch Rom. 1, 6. Gal. 1, 6) von Gott geschehen (V. 9. Rom. 8, 30. 9. 24. al. Weiss, bibl. Theol. des N. T. 3. Aufl. §. 88. S. 356) durch die Verkündigung des Evangeliums (Rom. 10, 14. 2 Thess. 2, 14). — *σὺν πᾶσι* etc.) gehört zu *κλητοῖς ἁγίοις*, so dass den Lesern wohl nicht ohne Rücksicht auf die Parteilungen, die sie unter sich dulden, die grosse Gemeinschaft fühlbar gemacht wird, in welcher sie als berufene Heilige stehen. (Grot., Bengel, Storr, Rosenm., Flatt, Billr., Rückert, Olsh., de Wette, Neand., Becker, Hofm.) Dass es mit zur Zuschrift gehöre, folgt nicht aus 2 Kor. 1, 1 (Meyer), da dort die concrete Beziehung auf die Christen Achaia's ausdrücklich ausgesprochen wird und auch der Bau jener Aufschrift ein anderer ist. Daher soll auch mit dem Zusatze der Brief nicht als ein katholischer bezeichnet werden (Theodoret., Estius, Calov., Corn. a Lap. u. M. vrgl. Schrad.); auch begrüsst P. beim Grusse der Korinther nicht im Geiste die gesammte Kirche (Osiand., vrgl. schon Chrys., Theodoret, Erasm., Billr., Heydenr. u. M.); er meint auch nicht mit den *ἐπιχαλ. τ. ὄν. τ. κυρ.* die Separatisten im Gegensatz gegen die kirchlich gesinnten (Vitringa, Mich.), oder fasst *σὺν πᾶσι* etc. alle korinthischen Christen ohne Unterschied zusammen (Eichhorn Einl. III. 1. S. 110., Pott). Der Zusatz hat die Absicht, der angeredeten und charakterisirten Gemeinde von vorneherein die Einheit aller Gläubigen in Christo zum Bewusstsein zu bringen. — *τοῖς ἐπιχαλ. τ. ὄν. τ. κυρ.* confessionelle Christen-Bezeichnung, Rom. 10, 12 f. Act. 2, 21. Ueber den neutestamentl. Begriff der Anrufung Christi, welche nicht als absolute, sondern als relative Anbetung (als des Mittlers und des Herrn über Alles, aber unter Gott, Phil. 2, 10 f.) zu fassen ist, s. z. Rom. 10, 12. — *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν* wird von Chrys., Theodoret., Phot., Theophyl., Calvin, Beza, Piscat., Er. Schmid, Valcken. u. M., auch Billr., Olsh., Lücke (de invocat. Chr., Götting. 1843.), Wieseler (Chronol. des apost. Zeitalt. S. 324) zu *τοῦ κυρίου* gezogen, so dass es Epanorthose oder (s. Wieseler) Epexegetik des vorherigen *ἡμῶν* sei. Aber abgesehen davon, dass dieses *ἡμῶν* in dem solennen *κύριος ἡμῶν* alle Christen umfasst, mithin *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν*, mag es auf Paulus und Sosthenes oder auf die Korinther im Unterschied von andern Christen bezogen werden, etwas ganz Selbstverständliches sagen würde, so steht entscheidend die Stellung entgegen,

nach welcher es zu *παντὶ τόπῳ* gehört, woran es als nähere Bestimmung sich leicht anschliesst. Vrgl. Vulg.: „in omni loco ipsorum et nostro“. Müsste nun *σὺν πᾶσι* bis *ἡμῶν* die achäischen Christen ausser Korinth bezeichnen, so bedürfte *παντὶ τόπῳ* einer Beschränkung auf das geographische Gebiet, welches gemeint ist. Diese wäre dann durch *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν* gegeben, so nämlich, dass *αὐτῶν* auf die Korinther geht, welche nicht durch *ὑμῶν*, sondern durch *αὐτῶν* bezeichnet würden, weil von da an, wo die Erweiterung des Adressats (*σὺν πᾶσι* etc.) eintritt, die Korinther als dritte Personen erscheinen. Sonach wäre der Brief adressirt: an die korinthischen Christen und an Alle, welche an jedwedem Orte, der ihnen (den Korinthern) und zugleich uns (dem Paulus und Sosthenes) zugehört, den Namen Christi anrufen. Jeder Ort in der Provinz nämlich, wo Christen lebten oder eine Gemeinde sich gebildet hatte (wie z. B. Kenchreae Rom. 16, 1), war ein Ort, welcher den Korinthern angehörte, ein *τόπος αὐτῶν*, insofern die Gemeinde in Korinth die Muttergemeinde der achäischen Christenheit war; aber jeder solcher Ort gehörte auch dem Paulus (und Sosthenes) zu, insofern er des Christentums in Korinth und ganz Achaia Gründer und apostolisches Haupt war. P. hätte so in sinniger Feinheit die Bezeichnung der Provinzialen damit gegeben, dass dem Vorzuge der Hauptstädter gegenüber (*αὐτῶν*) zugleich seine eigene Auctorität fühlbar ward. Wie Rom. 16, 13 *αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ* sinnig die Gemeinschaft der Liebe, Rom. 1, 12 *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ* die Gemeinschaft des Glaubens ausspricht (vrgl. auch 1 Kor. 16, 18. Philem. 11. Soph. El. 417 f: *πατρός τοῦ σοῦ τε καὶ ἐμοῦ*), so drückte hier *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν* die Gemeinschaft des Rechts aus (Meyer, Rübiger, Holtzmann). Jedoch scheitert diese Fassung an *αὐτῶν*, das zur Bezeichnung der eben direct angeredeten Korinther auch bei Annahme einer Erweiterung der Adresse nicht genügend begründet erscheint, zumal eine solche Beschränkung, wie sie in *αὐτῶν* liegen soll, in *ἐν Κορίνθῳ* bereits genügend bestimmt vorliegt (Lücke, Wieseler). Dazu kommt, dass das allgemeine *ἐν παντὶ τόπῳ*, das seine nähere Bestimmung in *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν* hat, als zur Adresse gehörig erklärt, doch nur auf die Korinther und die achäischen Christen gehen musste und deshalb durch *ἡμῶν*, wenn es die besondere Zugehörigkeit zu P. und Sosth. aussagte eine Modification der Beziehungen einträte, die dem Zusammenhange fremdartig (de Wette) und zugleich doch allzu leise angedeutet bliebe. Und wie seltsam bleibt *ἐν παντὶ τόπῳ*, also der Hinweis auf die Localität, wenn Paulus die Absicht gehabt hätte, hier

schon seine persönliche Auctorität latent zu wahren. Wird aber *ὁν πᾶσι* als eine Erweiterung von *κλητοῖς ἁγίοις*, die nicht Charakterisirung des Adressaten bezwecke, erklärt, so zerlegt *αὐτῶν καὶ ἡμ.* nicht den Begriff *παντί* in dem Sinne: an jedem Orte, wo sie und wo wir (Paul. u. Sosth.) sind, d. i. anderwärts und hier in Ephesus. (Calov., Rück., de Wette, Osiand). Denn da das Subject Alle (*πᾶσι* etc.) sind, worin somit auch die *ἡμεῖς* schon liegen, so ist eine Zerlegung in *αὐτοί* (das sind ja schon die *πάντες*) und *ἡμεῖς* völlig unlogisch. Dies auch gegen Becker, nach welchem der *τόπος ἡμῶν* Korinth sein und auf die Fremden gehen soll, welche nach Korinth kommen. Ebenso willkürlich haben andere nach Ambros. *αὐτῶν* auf die Heidenländer und *ἡμῶν* auf Judaea bezogen (Erasm., Seml., Bolten, ähnlich Schrader), während andere *ἐν παντί* — *ἡμῶν* auf die verschiedenen Versammlungsorte der Parteien deuten (Vitringa, Mosh., Eichhorn, Krause, Pott), so dass der *τόπος ἡμῶν* das Haus des Justus (Act. 18, 7) oder überhaupt der Ort, wo die Gemeinde sich zuerst unter Paulus beständig versammelt hatte (Ewald), und der *τόπ. αὐτῶν* das Versammlungshaus der Petriner, vielleicht die jüdische Synagoge sei (Pott), oder überhaupt die anderen Versammlungsorte der neuen Spaltungen (Ewald). Allein die Voraussetzung örtlicher Parteizertrennung der Gemeinde (s. vielmehr 14, 23. 11, 17 f.) wird durch keine Stelle des Briefs gerechtfertigt. Sonderbar Böttg. a. a. O. S. 25: *αὐτῶν* gehe auf die korinthischen, und *ἡμῶν* auf die nieder-achäischen Christen; ferner Ziegler: *αὐτῶν* gehe auf die in Korinth, *ἡμῶν* auf die bei Paulus in Ephesus Verweilenden, Stephanas, Fortunatus, Achaicus (16, 17) und andere. Eigentümlich Hofm.: *καὶ ἡμῶν* wolle besagen, dass P. allenthalben, wo Christus angerufen werde, zu Hause sei und sich heimisch wisse. Als ob ein Leser eine solche Ubiquität des mystischen Domicils aus dem einfachen Pronomen zu entnehmen vermocht hätte, und gleich in der Zuschrift noch ohne allen Fingerzeig des Zusammenhangs! Näher kommt dem einfachsten Sinne der Worte Wetsteins Meinung: Paulus suum locum vocat, ubi ipse per praedicationem evangelii ecclesiam fundaverat. Tacite se atque Sosthenes — — opponit peregrino falso doctore, qui in locum non suum irrepserat. Nur die polemische Beziehung ist zu stark und zu bestimmt betont. Es genügt dieselbe Absicht, welche 15, 11 den Ap. zur Hervorhebung der Einheit der Verkündigung bewog, auch in dieser Erweiterung der Adresse zu erkennen. Er will eben andeuten, dass alle, die den Herrn anrufen, wo sie auch seien, mit den korinthischen



Christen eine grosse Gemeinschaft ausmachen, deren Lebensquellen und Lebenszwecke dieselben sind\*).

V. 3. S. z. Rom. 1, 7\*\*).

V. 4—9. Gewinnender Eingang, keineswegs ohne wirkliches Lob (Hofm.), doch nicht ironisch (Semler, vrgl. Mosh.), was unweise wäre; aber auch nicht bloss an die Pauliner und Apollonier (Flatt), wogegen V. 2 ist, sondern, wie es einzig dem Charakter des P. und den Worten gemäss ist, ernst und eigentlich genommen an die Gemeinde im ganzen gerichtet, mit wahrer Pietät vor allem das Rühmliche hervorhebend, so weit es vorhanden war, und liebevoll vom Tadelnswerthen einstweilen absehend, aber auch besonnen nicht über die Gränze der Wahrheit hinausgehend und Alles auf Gott zurückführend.

V. 4. 5. *Μοῦ*) wie Rom. 1, 8. Vrgl. Orig. bei Tisch. VIII. — *πάντοτε*) immer, nicht streng nach dem Wortbegriff, sondern nach der Innigkeit der beständigen Liebe zu bemessen. 1 Thess. 1, 2 f. 2 Thess. 1, 3. — *ἐπὶ*) Grund des Dankes. Phil. 1, 5. Polyb. 18, 26, 4. Valck. z. St. Die göttliche Gnade, welche ihnen verliehen worden, wird V. 5. nach ihren Wirkungen näher bezeichnet. — *ἐν Χ. Ἰ.*) d. i. in eurer Gemeinschaft mit Christo. Die specifisch christliche Begabung ist damit bezeichnet, insofern dieselbe nicht ausser Christo sich vollzieht — sie wäre sonst eine weltliche Begabung, — sondern in Christo als dem Lebenselemente der Subjecte, die bestimmte Sphäre hat, in welcher sie sich offenbart. Ebenso V. 5. — *ὅτι*) dass ihr nämlich u. s. w. Epexege von *ἐπὶ τῇ χάρι*. etc. — *ἐν παντί*) unbeschränkt: an allem, an jedem Stücke; vrgl. 2 Kor. 9, 11. 1 Tim. 6, 18. Eph. 2, 4. Jak. 2, 5. Sogleich und wieder mit *ἐν* (vrgl. 2 Kor. 6, 4) fügt dann P. selbst die in Bezug auf die korinthischen Verhältnisse gewählte Näherbestimmung hinzu:

\*) Schol. Matthaei: τὸ δὲ αὐτῶν (τε) καὶ ἡμῶν, ὅτι ἓνα κύριον ἔχομεν ἅπαντες.

\*\*) Vrgl. die eingehende Abhandlung über den apost. Segensgruss von Otto in den Jahrb. f. D. Th. 1867, S. 678 f. Schwerlich aber ist mit dem Verf. der Ursprung des Segensgrusses auf den Aaronischen Segen Num. 6, 25 f. zurückzuführen. Sonst würde er immer dreitheilig sein und namentlich des charakteristischen *ἐλεος* nicht entbehren. Dreitheilig und mit *ἐλεος* haben ihn aber sicher nur die (nachpaulinischen) Briefe 1 u. 2 Timoth. u. 2 Joh. 3., auch Judae 2. (aber in eigentümlicher Abweichung). Der Aaronische Segen ist erst später in die christl. Liturgie übergegangen (Constitt. ap. 2, 57, 13.); doch kann in den Grüssen jener spätem Briefe bereits eine freie Reminiscenz dieses Segens enthalten sein.

ἐν παντὶ λόγῳ κ. πασῇ γνώσει: an jedweder Rede und jedweder Erkenntniss, d. h. so dass es an keiner Art christlicher Redetüchtigkeit und christlicher Intelligenz unter euch fehlt, sondern beides, jene nach aussen sich mittheilende Tüchtigkeit, vermöge deren man δυνατὸς γινῶσιν ἐξειπεῖν ist (Clem. 1. Kor. 48.) und diese Kraft tieferer Einsicht in aller Weise reichlich bei euch vorhanden ist. Diese Fassung, wonach λόγος sermo ist, findet sich im wesentlichen schon bei den Kirchenv., Calov, Rück., Neand., Hofmann u. V., und wird zweifellos bestätigt durch 2. Kor. 8, 7. 11, 6. Mit ihr stimmen sachlich auch Billr., de Wette, Maier zusammen, wenn sie unter λόγος die christliche Wahrheit, insofern sie verkündigt wird, verstehen. Ueber die verschiedenen Arten von christlicher Vortragsweise vrgl. 1 Kor. 12, 8. — Beza, Grot. u. M.: λόγος sei speciell das donum linguarum und γινῶσις das donum prophetiae, was aber weder im Wortsinne noch im Zusammenhange liegt und auch dem untergeordneten Werthe des γλώσσαις λαλεῖν (C. 14) widerspricht. Von der Zusammenschmelzung endlich: ἐν πάσῃ γνώσει τοῦ λόγου (Schulz, Morus, Rosenm.) hätte schon das wiederholte πάσῃ und die begriffliche Verschiedenheit der beiden Worte abrathen sollen, denn Synonyma (Cleric., Pott) können λόγ. und γνώσ. so wenig sein wie דבר und דעת. Auch Clem. 1 Kor. 1. rühmt an dem früheren Zustande der Gemeinde τὴν τελείαν καὶ ἀσφαλῆ γινῶσιν.

V. 6. Καθώς) wie denn, führt das Verhältniss jener glücklichen Thatsache (ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε — γνώσει) zu deren Ursache ein. S. z. Joh. 13, 34. 17, 2. 1 Kor. 5, 7. Eph. 1, 4. Phil. 1, 7. Matth. 6, 12. — τὸ μαρτύριον τοῦ Χ.) charakteristische Bezeichnung des Evangeliums, dessen Verkündiger ihrer Erfahrung und ihrem Erleben gemäss Zeugniss von Christo und dem Thatbestande des christlichen Heils ablegen. Vrgl. 2 Tim. 1, 8. Act. 1, 8. 3, 15. 4, 33. 2 Thess. 1, 10. 1 Petr. 5, 1. Vrgl. μαρτ. τοῦ Θεοῦ 2, 1. — ἐβεβαίωθη) wird von den Meisten gefasst: ist bestätigt \*), ist beglaubigt worden (Marc. 16, 20. Rom. 15, 8. Hebr. 2, 3. al.); vrgl. auch Rückert: „durch den Erfolg an euch als wahr erwiesen,“ und Ewald: unter euch gewährleistet durch Kraftzeichen des heil. Geistes. So wesentlich auch Hofm. Diese Erklärung scheint der von Meyer befolgten vorzuziehen, wonach mit Rücksicht auf den Zusammenhang und βεβαιώσει

\*) „Non de confirmatione externa verbi, quae fit per miracula, sed de confirmatione interna, quae fit per testimonium Sp. St.“ Calov. Von Beidem verstand es Chrys.; Theodoret., Theophyl. u. M. nur von den Wundern.

V. 8 (vgl. 2 Kor. 1, 21. Kol. 2, 7) das Wort auf die Festwerdung des Evangel. in den Gemüthern (durch standhaften Glauben) zu beziehen sei, so dass das johanneische *τὸν λόγον οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν* (Joh. 5, 38) das Gegentheil ausdrückte. Vrgl. Billr. und de Wette. Der Hinweis nämlich auf das gesicherte und beglaubigte Zeugniß entspricht besser der Absicht des P., in dem Dankgebet nicht sowohl die Gemeinde, als vielmehr die in der Gemeinde sich wirksam erweisende Gnade Gottes zu preisen (Heinrici S. 87). — *ἐν ὑμῖν*) in animis vestris.

V. 7. Folge des *τὸ μαρτ. τ. Χ. ἔβεβ. ἐν ὑμῖν*, mithin Parallele von *ἐν παντὶ ἐπλουτ. ἐν αὐτῷ*. Der negative Ausdruck *μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν* ist dem positiven *πλουτίζ. ἐν* (s. z. V. 5) ganz analog gedacht, so das *ἐν* dasjenige bezeichnet, woran man zurück ist (mangelhaft verfasst ist). Daher: so dass ihr an keiner Gnadengabe in Rückstand (d. i. weniger reich, als andere Gemeinden) seid. Vrgl. Plat. Pol. 6. S. 484 D: *μηδ' ἐν ἄλλῳ μηδενὶ μέρει ἀρετῆς ὑστεροῦντας*. Sir. 51, 24. 11, 12. Anders wäre der Sinn, wenn *μηδενὸς χαρίσματος* stände (so dass euch keine Gnadengabe fehlt). S. Rom. 3, 22. Luk. 22, 35. Joh. 2, 3. Ruhnke ad Tim. S. 51. Lobeck ad Phryn. S. 237. *χάρισμα* ist hier mit Calvin u. M., auch Rosenm., Pott, de Wette, Maier im weitern Sinne zu fassen, von den geistigen Segnungen des Christentums überhaupt, welche von der göttlichen Gnade durch das *πνεῦμα ἅγιον* den Gläubigen zu Theil werden und deshalb ein Product der *χάρις τοῦ Θεοῦ* sind (Rom. 1, 11. 1 Kor. 7, 7), nicht mit den meisten Aeltern, auch Billr., Rückert, Olsh., Hofm., im engeren Sinne von bestimmten Gaben (12, 4 f.). Dafür zeugt theils, dass das gleich folgende *ἀπεκδεχομ.* etc. das *μὴ ὑστερεῖσθαι ἐν μηδενὶ χαρίσματι* rücksichtlich seiner ethischen Bedingtheit einschränkt, theils dass die pragmatische Rückbeziehung des *ἀνεγκλήτους* V. 8 nicht zu den *χαρίσμασι* im engern Sinne, desto treffender aber zu dem sittlichen Charakter der christlichen Geistesgüter überhaupt passt, wobei der Singular-Ausdruck (gegen Hofm.) so wenig hinderlich wie Rom. 1, 11., ja durch die negative Form der Rede geboten ist. Paulus sagt nicht zu viel, da er nicht von jedem einzelnen, sondern von der Gemeinde als einem Ganzen redet (Chrys., Theophyl.). Dazu drückt er sich negativ aus, so dass er nur für das den Vergleich mit anderen Gemeinden aushaltende *sufficiens praeditum esse* einzustehen braucht (gegen Rückert). — *ἀπεκδεχομ.* etc.) ist eine pragmatische begleitende Bestimmung zum Vorigen: als Leute, die sich nicht etwa fürchten vor der Offenbarung Christi (1 Petr. 1, 7. Kol.

3, 3 f.) und sie wegwünschen, sondern die da harren auf dieselbe. Dieses Harren und jener Gnadenzufluss steht in gegenseitiger Wechselwirkung. Richtig Beng.: „Character christiani veri vel falsi, revelationem Christi vel expectare vel horrere“. Dass unter den Korinthern Leugner der Auferstehung (also auch des vollen Begriffs der Parusie) waren — was übrigens bei den anderen diese Hoffnung natürlich desto lebhafter hervortreten lassen mochte — benimmt den Worten, die ja der Gemeinde a potiori gelten, von ihrer Wahrheit eben so wenig, als sie (dem herzugewinnenden Gepräge des ganzen Einganges zuwider) eine vor dem Gerichtstage schreckende (Chrys.), oder eine die Zweifler rügende, (Grot., Rückert), oder gar eine ironische Absichtlichkeit gegen eingebildete Vollkommenheit (Mosh.) haben können. Blos zeitliche Bestimmung, also „für die Zeit“ des Harrens (Hofm.), ist der Participialsatz, welcher weder *ὡς* noch den Artikel bedurfte, so wenig, wie Tit. 2, 13. Rom. 8, 23. Judä 21. — *ἀπεκδ.*) das beharrliche Erwarten bezeichnend. S. z. Rom. 8, 19. Fritzsche in Fritzschor. Opusc. S. 150 f. Das Sehnsüchtige (de Wette) bezeichnet das Wort nicht. S. Rom. 8, 25. 1 Petr. 3, 20. Zur Sache vrgl. Phil. 3, 20. Tit. 2, 13. 2 Tim. 4, 8. Luk. 12, 36.

V. 8. *Ὅς*) bezieht sich auf *Ἰησοῦ Χ.*, nicht, wie nach den Meisten auch Flatt, Pott, Billr., Schrader, Olsh., de Wette, Osiand., Ewald, Hofm. annehmen, auf das weit entfernte *Θεός* V. 4., wozu weder das nachherige *Ἰησ. Χριστοῦ* (s. hernach) noch auch V. 9 nöthigt, da ja des erhöhten Christus Wirksamkeit dem Willen Gottes untergeordnet ist (4, 23. 11, 3. Rom. 8, 34. al.) Vrgl. Winer §. 23 S. 149. So voll aber von Christo geht P. an seinen Brief, dass er ihn im ganzen Eingang fast in jedem Verse, zum Theil selbst zweimal, nennt. Vrgl. Rom. 1, 1—7. — *καί*) auch, bezeichnet das dem *ἀπεκδέχασθαι* etc. Entsprechende, was Christus thun wird. — *βεβαιώσει*) *στηρίξει*, Rom. 16, 25. 1 Thess. 3, 13. 2 Kor. 1, 21. Nicht optativisch steht das Futur. (Pott), sondern zuversichtlich hoffend auf Christi Gnadenwirken\*). — *ἕως τέλους*) geht nicht auf das Ende des Lebens (Calov, Flatt u. M.), sondern wie das vorherige *τ. ἀποκάλ.* etc. und das nachherige *ἐν τῇ ἡμέρᾳ* etc. klar beweist, auf das Ende der

\*) Chrys., Theodoret, Theophyl. u. M. finden in dem Ausspruche einen indirecten Tadel; er deute an, dass sie *σαλευόμενοι* und *ἐγκλήμασι νῦν ὑποκείμενοι* seien. Um so ungehöriger, je gangbarer und natürlicher dem Ap. der ausgesprochene Gedanke gegen alle seine Gemeinden war.

vormessianischen Weltperiode (des αἰὼν οὗτος, s. z. Matth. 12, 32), welches mit der nicht fern bevorstehenden (7, 29. 15, 51) Parusie eintreten werde. Vrgl. 10, 11. 2 Kor. 1, 13. Dasselbe ist die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* Matth. 13, 39 f. 24, 3. 28, 20. vrgl. Hebr. 9, 26. — *ἀνεγκλήτους* etc.) Ergebniss der Kräftigung, so dass ihr vorwurfsfrei sein werdet am Tage u. s. w. Vrgl. 1 Thess. 3, 13. S. zu diesem proleptischen Gebrauch überh. z. Matth. 12, 13. Phil. 3, 21. u. Jacob Quaest. epic. 2, 4. S. 136. f. Stallb. zu Plat. Rep. S. 560 D. — *τοῦ κυρίου* etc.) Die Wiederholung des Nomen statt des blossen Pronom. ist auch bei Klassikern (Ellendt ad Arrian. Exp. Al. 1, 55. Kühner ad Xen. Mem. 1, 6, 1.) und sonst im N. T. (Winer a. a. O. und §. 22, S. 136) gangbar und hat hier (wie 2 Kor. 1, 5. Eph. 1, 13. Kol. 1, 13 f. al.) feierlichen Nachdruck. Vrgl. V. 21. — Zu beachten ist übrigens, dass die Tadellosigkeit am Tage Christi (vrgl. Rom. 8, 33) durch das Verharren im Glauben (durch welchen die Rechtfertigung angeeignet wird) bedingt (2 Tim. 4, 7), also auf Zurechnung des Glaubens beruhend (Rom. 4, 4 f.), nichtsdestoweniger aber vermöge der sittlichen Natur und Kraft des Glaubens, wie vermöge der Heiligung durch den Geist, durchaus sittlicher Natur ist (Rom. 6, 1 f. 8, 1 f.), so dass der *ἀνεγκλήτος* bei der Parusie zwar nicht als *ἀναμάρτητος*, aber als *καινὴ κτίσις ἐν Χριστῷ* (2 Kor. 5, 17) erscheint, welche göttlich hergestellt (Eph. 2, 10. Kol. 3, 10) und fortwährend geheiligt (1 Thess. 5, 23) in der Weihe der sittlichen Kraft des neuen Geisteslebens (Rom. 8, 2 f. Phil. 1, 10 f.) das eigene Heil gewirkt hat (Phil. 2, 12), und nun das *βραβεῖον* der Berufung (Phil. 3, 14), den *στέφανος* der *δικαιοσύνη* (2 Tim. 4, 8), in der *δόξα* des ewigen Lebens empfängt.

V. 9. Grund dieser zuversichtlichen Hoffnung. Vrgl. 1 Kor. 10, 13. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. Phil. 1, 6. Rom. 11, 29. Würde die *βεβαίωσις* von Seiten Christi V. 8 nicht geschehen, so würde die göttliche Berufung zur *κοινωνία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* erfolglos bleiben, was mit der Treue des berufenden Gottes, der durch seine Berufung das ewige Heil verbürgt (Rom. 8, 30), nicht vereinbar wäre. — In *δι' οὗ* findet Rückert, weil Gott selbst der Rufende ist, einen wahren Missbrauch der Praepos., und andere wie Beza u. Rosenm. erklären *ὑφ' οὗ*, was D\*FG. wirklich lesen. Allein Paulus denkt hier populär die Berufung als durch Gott vermittelt. Allerdings ist zwar Gott die *causa principalis*, aber auch die Vermittelung ist Gottes, *ἐξ οὗ καὶ δι' οὗ τὰ πάντα* (Rom. 11, 36), daher beide Vorstellungen statt haben können, und sowohl



ὕπό als διὰ gesagt werden kann, wo es nicht vermöge des Contextes auf eine bestimmte Bezeichnung der Grundursache als solcher ankommt. Vrgl. Gal. 1, 1. Polyb. 2, S. 379, E. Fritzsche zu Rom. 1, S. 15. Winer §. 47, S. 354 f. — Die *κοινωνία τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* ist das Theilnehmen an Christus, das in der Lebensgemeinschaft mit dem Herrn kund wird. (Genit. wie Phil. 2, 1. 2 Kor. 13, 13 f.) Es ist daher nicht ausschliesslich von dem zeitlichen Verhältnisse der Kindschaft, Gal. 3, 26 f. (*κοινωνίαν γὰρ υἱοῦ τὴν υἰοθεσίαν ἐκάλεισε*, Theodoret), noch von der ethischen Gemeinschaft (Grot., Hofm. u. V.), noch auch, mit Berufung auf den immer auf das Messiasreich bezüglichen Begriff des *καλεῖν*, von der Gemeinschaft der Glorie des Sohnes Gottes im ewigen messianischen Leben, in welchem die *υἰοθεσία* sich herrlich vollendet (Gal. 4, 7), zu verstehen (Meyer; vrgl. Rom. 8, 17. 21. 23. 29.). Vielmehr liegen alle diese Beziehungen in dem Begriffe, der den neuen Lebensstand des Gläubigen umfassend kennzeichnet. \*)

V. 10—4, 21. Erster Abschnitt des Briefs: über die Parteiungen, mit Vertheidigung der Lehrweise des Ap.

V. 10—16. \*\*) Ermahnung zur Eintracht (V. 10), die Kunde vom Parteiwesen (V. 11. 12), und Beleuchtung seiner Verkehrtheit (V. 13—16.)

V. 10. „Ermahnen aber, damit ihr dieses Ziel eurer Berufung nicht verfehlet, ermahnen will ich euch“ u. s. w. — *ἀδελφοί*) gewinnende liebevolle Anrede, welche P. oft gerade da einfügt, wo er ein ernstes Wort zu reden hat. V. 11. 7, 29. 10, 1. 14, 20. al. — *διὰ τοῦ ὀνόματος* etc.) mittelst des Namens u. s. w., indem ich euch auf den Namen Christi, welcher jadas eine Bekenntniss aller seiner Gläubigen ausmacht, hinweise und euch damit den Beweggrund zur Befolgung meines Ermahnens vorhalte. Vrgl. Rom. 12, 1. 15, 30. 2 Kor. 10, 1. 2 Thess. 3, 12. Der Sinn ex mandato Christi (Heum.,

\*) Zur Sache vgl. Weiss bibl. Theologie des N. T. 3. Aufl. §. 84 b. S. 331.

\*\*) V. 13. Bei *μεμέρισται* haben 10, 39. 71 al. *μή*, auch Pesch. Optat. haben: num quid divisus est. Das Fragwort ist aus dem Folgenden herübergenommen. — V. 14. Für die l. rec. *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ* l. Tisch. VIII auf die Auctorität von B<sup>N</sup>\* 67\*\* Chrys. al. *εὐχαριστῶ*. Die allerdings besser beglaubigte l. rec. erklärt sich aus der Analogie von 1, 4. 14, 18. Rom. 1, 8. u. a. *μου* nach *θεῷ* (Lachm. ed min. Rück.) nach A. 17. 57 ist wohl Zusatz aus V. 4. — V. 15. Für die l. rec. *ἐβάπτισα* haben ABC<sup>N</sup>\* 5, 17. Vers. Vät. *ἐβαπτίσθητε*, das Lachm., Rück., Treg. Tisch. mit Recht bevorzugen. Die rec. entstand aus Gleichformung des Textes mit V. 14. 16.

Seml., Ernesti, Rosenm.) würde durch ἐν τῷ ὀνόμῳ (5, 4. 2 Thess. 3, 6 al.) ausgedrückt sein. — ἕνα) Absicht und in dieser Vorstellungsform Inhalt des παρακαλῶ, wie 16, 12. 15. 2 Kor. 8, 6. 9, 5. 2. Thess. 2, 17. und oft bei den Synoptikern. Zum hellenistischen Gebrauch der Part. vrgl. Buttm. Gramm. des neutestamentlichen Sprachgebrauchs (Berliu 1859) S. 202 f. — τὸ αὐτὸ λέγειν) Uebereinstimmung des bekennenden Aus-sagens, den von einander abweichenden Factionsbekenntnissen V. 12 entgegengesetzt. Treffend Luther: „einerlei Rede führet“. Der Consensus animorum, die Voraussetzung der Einstimmigkeit, wird dann im Folgenden (ἥ τε δὲ κατηρησιμ. etc.) noch besonders ausgedrückt. Die Wendung, welche nicht einen Gegensatz zu τὸ αὐτὸ φρονεῖν bildet (Hofm., vrgl. dagegen Rom. 15, 5. Phil 2, 2. 2 Kor. 13, 11. Polyb. 2, 62. Thuc. 5, 31, 5.), ist mit Rücksicht auf die Erscheinung der Parteiungen gewählt. \*) — καὶ μὴ ἡ ἐν ὑμ. σχίσματα) Derselbe Gedanke in verbotender Form (vrgl. Rom. 12, 14. al.), doch den verbotenen Missstand allgemeiner, der Kategorie nach bezeichnend. — ἥ τε δὲ etc.) δέ, vielmehr, wohl aber (s. Hartung Partikell I. S. 171. Klotz ad Devar S. 360. Baeuml. Partik. S. 95.) führt dasjenige ein, was statt des verbotenen καὶ μὴ etc. der Fall sein soll. — κατηρητισμένοι) vollbereitet, in die rechte Verfassung hergestellt (Vulg.: perfecti; Theophyl.: τέλειοι). Vrgl. 2 Kor. 13, 11. Gal. 6, 1. Hebr. 13, 11. 1 Petri 5, 10. Luc. 6, 40. Wenn Spaltungen in einem Vereine sind, so fehlt die κατάρτισις (2 Kor. 13, 9. vrgl. καταρτισμός Eph. 4, 12), daher auch bei Griechen καταρτίζειν gebraucht wird, wenn von Herstellung des rechten Verhältnisses durch Entfernung von Uneinigkeit (wie hier), Auf-ruhr u. dgl. die Rede ist, Herod. 5, 28. 106. Dion. Hal. Antt. 3, 10. Ob aber eine bildliche Beziehung von κατηρητ. auf den ursprünglichen Sinn von σχίσματα fissurae gedacht sei (Zerbrochenes oder Zerrissenes wieder ganz und gut zu machen, vrgl. Matth. 4, 21. Mark. 1. 19. Esr. 4, 12. 13. 16. wie Bos, Elsner, Valck. u. M., auch Pott u. Heydenr. wollen, und was auch Luther, Calvin (apte cohaerentis) und Beza (coagmentati) ausdrücken, ist deshalb zu bezweifeln, weil Paulus jene Vorstellung nicht näher und be-

\*) Allerdings betont Meyer auch mit Recht gegen Erasmus, Grot., Heidenr., Billr. al., dass sie nicht vollkommen synonym mit τὸ αὐτὸ φρονεῖν sei, geht aber zu weit, wenn er die Rücksicht auf die Gesinnung bei derselben nur als vorausgesetzt anerkennt. Auch die von ihm angezogene Stelle Polyb. 5, 104: λέγειν ἐν καὶ ταυτό heisst nicht, wie aus dem Zusammenhange erhellt: eine und die nämliche Sprache führen, sondern: vollkommen einstimmig sein.

stimmt an, andeutet, *σχίσμα* aber, ohne besondere Hervorkehrung seiner ursprünglichen sinnlichen Beziehung (Matth. 9, 16) schlechthin dissidium ausdrückend höchst geläufig war (Joh. 7, 43. 9, 16. 10, 19. 1 Kor. 11, 18. und selbst 12, 25.). — ἐν τῷ αὐτῷ νοῷ etc. Sphäre, worin sie *κατηρτ.* sein sollen. Vrgl. Hebr. 13, 21. *νοῦς* und *γνώμη* unterscheiden sich wie Gesinnung und Meinung. Dadurch dass man in Korinth über wichtige Gegenstände verschieden gesinnt war (*νοῦς*) und demzufolge verschiedene Meinungen und Urtheile (*γνώμη*) parteimässig bildete und gegen einander verfocht, mangelte das *τὸ αὐτὸ λέγειν* und waren *σχίσματα* im Schwange. Dagegen sollten die Korinther im christlichen Gesinntsein \*) und Urtheilen übereinstimmen; ihre rechte Verfassung sollte sich im *ἁποστολικῷ* und *ἁποστολικῶν* (Thuc. 2, 97. Dem. 281. 21. Polyb. 28, 6, 2.) herstellen. Von beidem ist *ἔριδες* V. 11 die Erscheinung des Gegentheils, so dass jene Gleichheit nicht etwa das wohlwollende Verhandeln abweichender Punkte im Denken und Urtheilen zur Verständigung und Erzielung der Harmonie ausschliesst, wohl aber die Parteiverschiedenheit und Feindseligkeit. *Ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὐνοίαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσι δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις.* Plat. Prot. S. 337 B. Andere beziehen *γνώμη* auf die praktische Gesinnung (auf die Liebe), wogegen *νοῦς* das theoretische Verständniss bezeichne. S. schon Chrys., Theodoret u. Theophyl., welcher sagt: *ὅταν γὰρ τὴν αὐτὴν πίστιν ἔχωμεν, μὴ συναπτώμεθα δὲ κατὰ τὴν ἀγάπην, τὰ μὲν αὐτὰ νοοῦμεν, διίστάμεθα δὲ κατὰ τὴν γνώμην.* Allein diese Scheidung zwischen Theorie und Praxis ist ganz willkürlich, und *γνώμη* heisst nirgends im N. T. Gesinnung, sondern (auch Apoc. 17, 13. 17.) *sententia, judicium.* Vrgl. zu 7, 25. Sir. 6, 22. 2 Macc. 14, 20. 4 Macc. 9, 27. und auch das classische *τῆς αὐτῆς γνώμης εἶναι*, einerlei Ansicht haben Thuc. 1, 113. 3, 70. Dem. 147, 1: *διὰ μιᾶς γνώμης γίνεσθαι*, Isocr. Paneg. 38: *τὴν αὐτὴν ἔχειν γνώμην* Plat. Alc. 2. S. 139 A. Gegentheil: *ἐγένοντο δίχα αἱ γνώμαι* Herod. 6, 109.

V. 11. Motiv der vorherigen Ermahnung. — *ὑπὸ τῶν Χλόης*) Vergl. Rom. 16, 10. Winer §. 30, S. 179. Welche Angehörige der Chloë gemeint seien, war den Lesern so bekannt, wie uns unbekannt. Grot. u. Valck. verstanden „mortuae Chloes liberos“; and. überh. Hausgenossen; and. Sklaven, wie allerdings bisweilen solche Genit. durch *δοῦλος* zu er-

\*) Mit Recht legt man dem *νοῦς* den Sinn Gesinnung unter (Rück., Neand., Maier, Heinrici S. 117.) Meyer will hier wie Rom. 1, 28. 12, 2. Eph. 4, 17. allein die Bedeutung Verstand gelten lassen.

klären sind (Schaeff. ad Bos. Ell. S. 117 f.); vrgl. Plat. Phaed. S. 60 A. Chloë selbst wird gewöhnlich für eine korinthische Christin gehalten, deren Leute nach Ephesus gekommen seien. Vielleicht ist es der apostolischen Discretion entsprechender, sie (mit Michael.) für eine den Korinthern bekannte Epheserin zu halten, deren Leute in Korinth gewesen und von da zurückgekehrt waren. — Der Name (bekannt als Beiname der Demeter) kommt auch anderwärts vor. Hor. Od. 1, 23. 3, 9, 6. Long. Past. 7. Gut bemerkt übrigens Beng. zu ἐδηλώθη (vrgl. Kol. 1, 8.): „exemplum delationes bonae nec sine causa celandae“. Sie war ja die Erfüllung einer Liebespflicht.

V. 12. Ich meine aber (mit diesem ἔριδες ἐν ὑμῖν εἶσι) dieses (Folgendes), dass u. s. w. Zum explicativen λέγω, das auch bei Griechen häufig ist, vrgl. Gal. 3, 17. Rom. 15, 8. Calvin u. Beza fassen, τοῦτο zurückbeziehend: ich sage das, weil u. s. w. Allein abgesehen von der mindern Angemessenheit des Sinnes, so weist τοῦτο in allen Parallelstellen immer vorwärts (Gal. 3, 17. Eph. 4, 17. 1 Kor. 7, 29. 15, 50.), wenn nicht, wie 7, 35. Kol. 2, 4, ein Absichtssatz folgt. — ἕκαστος Jeglicher von euch führt eine der folgenden Reden. Vrgl. V. 14, 26. Treffend Chrys.: οὐ γὰρ μέρος, ἀλλὰ τὸ πᾶν ἐπενέμετο τῆς ἐκκλησίας ἡ φθορά. — Bei den Genitiven Παύλου etc. ist nichts zu ergänzen; denn εἶναί τινος heisst jemandem angehören, addictum esse. S. Seidl. ad Eur. El. 1098. Ast Lex. Plat. I. S. 621. Winer §. 30, 5. S. 184. Beispiele bei Kypke. — Κηφᾶ Der jüdische Name (כֶּפֶז) ist bei Paulus so gangbar (3, 22. 9, 5. 15, 5. u. s. d. krit. Anm. z. Gal. 1, 18.), dass nur Gal. 2, 7. 8. Πέτρος von ihm gesetzt ist, daher man um so weniger hier Κηφᾶ als gerade aus dem Munde der jüdischen Petriner gesagt (Estius) anzusehen hat. Ueber die Parteien und die betreffende Literatur s. Einl. §. 1. In exegetischer Hinsicht ist noch Folgendes zu merken: 1) Die besonders auf 4, 6 gestützte Meinung von Vätern (Chrys., Theodoret, Oecum., Theophyl. u. M.; s. Rübiger krit. Unters. S. 9) und vielen älteren Auslegern, die drei ersten Namen seien nur erdichtet, um die wirklichen Parteihäupter nicht namentlich aufzuführen, scheitert schon an Χριστοῦ und an V. 14 f. — 2) Die Vierzahl der Parteien ist nicht zu mindern, obwohl man vielfach versucht hat, nicht nur die Pauliner und Apollonier (als nur formell aus einander gehend), sondern auch die Petriner u. Christiner (J. E. Chr. Schmidt Bibl. f. Krit. u. Exeg. I. S. 91., Baur in d. Tüb. Zeitschr. 1831. 4. S. 61 f. u. in s. Paulus I. S. 291 f. A. 2.; auch Billr., Lechl. u. M.) zusammenzufassen, oder aber — was jedoch nur eine formelle Zusammenziehung ist — die vier auf zwei Hauptparteien zu-

rückzuführen, die apostolische und christinische (Neander, Jaeger, Schenkel), oder endlich die Christiner auf exegetischem Wege theils ganz hinwegzubringen (Räbiger) theils wenigstens durch die Annahme ihrer Billigung von Seiten des Apostels (Schott nach Aelteren) aus der Parteizahl zu entfernen. Paulus stellt ja ganz gleichmässig vier verschiedene Bestimmtheiten des Bekenntnisses gegensätzlich auf und zeigt dann V. 13., wie traurig und ungereimt dieses Spaltungswesen sei. — Wider diese evidente Aufzählung und Abfertigung, welche hier der Ap. selbst giebt, kann daher, was insbesondere 3) die Christuspartei anlangt, a) die seit Chrys.\*) oft wiederholte Ansicht sich nicht erhalten: „Mentionem eorum propterea fecit una cum illis, quod, cujusnam generis essent dissidia inter Cor. excitata, perspicue explicare non poterat, nisi ita, ut diceret, alios hunc, alios illum praeferre doctorem, aliis (recte quidem 1 Kor. 3, 23.) se Christi sectatores simpliciter appellantis“ (Schott Isag. 233). Gegen dieselbe entscheidet, dass 3, 23. nicht die Rechtfertigung der λέγοντες ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, sondern die Richtigstellung des Verhältnisses aller Gläubigen zu Christus enthält\*\*), aus dessen Verkenennung eben jene vierte Parteiung entstanden war, welche an u. St. in ganz gleicher Verurtheilung mit den übrigen dreien erscheint. Gleich unbegründet ist b) die zu Gunsten des Gegensatzes von Paulinismus und Petrinismus behauptete Meinung Baur's: die nämliche Partei habe sich sowohl τοὺς Κηφᾶ genannt, weil Petrus unter den Judenaposteln den Primat hatte, als auch τοὺς Χριστοῦ, weil sie die unmittelbare Verbindung mit Christo für das Hauptmerkmal der ächten Apostelschaft gehalten und daher den Paulus den übrigen Aposteln weit nachgestellt habe; die Christiner seien die schroffsten Petrinere

---

\*) welcher jedoch glaubt: ἐγὼ δὲ Χριστοῦ habe P. καὶ οἰκοθεῖν (d. i. ἂψ' ἑαυτοῦ, wie Theophyl. hat) hinzugesetzt, βουλόμενον βαρύτερον το ἐγκλημα ποιῆσαι καὶ δεῖξαι οὕτω καὶ τὸν Χριστὸν εἰς μέρος δοθέντα εἶναι, εἰ καὶ μὴ οὕτως ἐποιοῦν τοῦτο ἐκείνοι. Vrgl. auch Theodoret, welcher die besondere Weisheit dieses Verfahrens hervorhebt

\*\*) Aus der Richtigkeit des Bekenntnisses: ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, dasselbe an und für sich betrachtet, erklärt sich auch, dass Clem. 1 Kor. 47. nur die drei anderen Parteien, nicht aber auch die Christiner erwähnt. Er spricht gegen das Anschliessen an menschliche Parteiführer. Zwar konnte er in einer seinem Zusammenhange angepassten Weise die Christiner erwähnen (was er wohl auch gethan hätte, wenn sie so schlimm gewesen wären, wie man sie neuerlich gemacht hat), aber er musste es nicht, daher aus der Nichterwähnung die Nichtexistenz einer besonderen Christiner-Partei zu folgern, ungegründet ist (gegen Räbiger). Auch Orig. hat das ἐγὼ δὲ Χριστοῦ einmal nicht mit aufgeführt, obgleich er es ein anderes Mal thut.



gewesen (vgl. Billr., Credn. Einleitung §. 132., Holsten z. Ev. d. Paul. u. Petr. S. 25 f.). Baur fusst auf der Annahme, dass 2 Kor. 10—12 dieselbe Partei bekämpft werde, welche sich hier *οὐ Χριστοῦ* nenne. Wie wenig aber die entscheidende Stelle 10, 7 zur Begründung derselben geeignet ist, beweist allein schon die Erwägung, dass P. dort nicht mit Gemeindemitgliedern, sondern mit judaistischen Eindringlingen rechnet. — Den bereits von Neander gemachten Einwand, Baur's Ansicht bringe keinen begründeten Unterschied zwischen Christusleuten und Petrinern heraus, haben Beyschlag und Klöpfer zu entkräften gesucht: jener, indem er die Christiner als Judaisten darstellt, die nach dem Bruche des Vassallenverhältnisses zu Petrus mit ihren Anforderungen über die Ansprüche der Urapostel hinausgingen und vor allem die Auctorität des grossen Gegners des Judaismus lahm zu legen und zu beseitigen sich bestrebten; dieser, indem er sie als Vertreter eines antipaulinischen Evangeliums, welches sich aus 2 Kor. 11, 4. und 5, 16. combiniren lasse, darstellt. Auch diese Fortbildungen stehen und fallen mit der Anerkennung ihres exegetischen Ausgangspunkts (2. Kor. 10, 7.). Dazu bleibt das Nebeneinanderbestehen zweier Schattirungen des Judenchristentums in einer heidenchristlichen Gemeinde um so mehr ein Räthsel, als keine derselben in der Gemeinde die Frage nach der Auctorität des Gesetzes und der Nothwendigkeit der Beschneidung aufgeworfen hat. c) Ohne Grund meint Becker: die Christiner seien Judenchristen, welche sich den aus der Fremde nach Korinth gekommenen Petrinern angeschlossen, sich aber, weil von Paulus und Apollos bekehrt, nicht Petriner, sondern Christiner genannt hätten. d) Nach Rübiger's Ansicht soll die Christuspartei lediglich ein Erzeugniss der Exegeten sein: *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* sei die den drei Parteien gemeinsame Aeusserung, so dass sich zwar Alle zu Christo bekannt, der Streit aber eben darin bestanden habe, „dass sie die Theilnahme an Christo von verschiedenen Lehrern abhängig machten, dass die einen meinten, sie hätten, insofern sie gerade diesem Lehrer angehörten, den ächten und wahren, einen bessern Christus als die anderen“. So musste das gemeinsame Christenbekenntniss dadurch, dass es in unberechtigte Verbindung mit besonderen menschlichen Auctoritäten gebracht wurde, ein Sonderbekenntniss werden, das die Einheit zerstörte. Sucht man unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser Erklärung die eigentümliche Charakteristik der Streitigkeiten sich zu veranschaulichen, so sieht man sich mitten in die erregten Debatten versetzt, welche übel geltend gemachte Menschenauctorität veranlasst hatte. Nachdem die Auctori-

täten gegen einander in's Feld geführt waren, wurde bei wachsender Erregung als letzter Trumpf das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* ausgespielt, — wohl zuerst von einem der sich der besonderen Hoheit des Petrus rühmte, dem rechten und echten Apostel Christi. Begierig griffen danach auch die anderen nach dem neuen Stichwort; und damit geschah es, dass Gefahr war, den einen Herrn und Heiland zu zerreißen (V. 13); damit erklärt sich's, dass Paulus wie im Widerspiel 3, 21 f. das rechte Verhältniss zu Christus dieser Verschiebung entgegenstellt. \*) Sicher hätte diese Fassung vor allen übrigen den Vorzug, die Frage nach dem Charakter der Christiner entscheidend ausser Discussion zu stellen, aber sie erledigt die exegetische Schwierigkeit nicht, dass das *ἐγὼ Χριστοῦ* den andern Sonderbekenntnissen ganz gleichgestellt ist. So komme ich nicht von Calovs Erklärung los: „Et illi, qui a Christo Christianos se dicebant, quatenus ab aliis sese per schisma separabant, illo nomine sibi solum appropriato, schismatis rei erant“. Da sie ganz wie die anderen unter die Kategorie der *σχίσματα* und *ἑριδες* (V. 10. 11.) gestellt sind und ihnen, wie den anderen, V. 13. durch *μετέφ. ὁ Χ.* ihr Unrecht vorgehalten wird, so sind sie doch wohl für sich zu betrachten und auch nicht mit Eichhorn als Neutrale zu charakterisiren. — Dass diese Partei Christum als ihr Haupt nannte, lag ihnen als solchen, die im Gegensatz gegen die Uebrigen von aller menschlichen Lehrer-Auctorität sich frei halten wollten (s. Einl. §. 1, auch Rück., Bleek Einl., Hofm.), so äusserst nahe, dass es durchaus keines andern Erklärungsversuches bedarf, weder der Erfindung Eichhorn's: auf die Reden Jesu im Urevangelium hätten sie sich gestützt, noch der Meinung von Grot., Witsius, Wetst. und Ziegeler, sie hätten Christum selbst noch gehört\*\*), oder wenigstens ihr Stifter, den zu entdecken schwer halten dürfte. Nicht annehmlicher ist Storr's Meinung (Opusc. 11, S. 252 f.), welcher Rosenm., Krause, Hug., Heydenr., Flatt gefolgt sind (vrgl. auch Berth. Einl. VI., S. 3319): sie hätten sich als Anhänger des Jakobus, des Bruders Christi, *τοῦ Χριστοῦ* genannt. Dies ist eine durch 9, 5. 15, 7 nicht zu erweisende Vermuthung und lässt dunkel, weshalb die Anhänger des hochgeehrten Jakobus im

\*) Ich danke Albrecht Ritschl diese Erweiterung der Ansicht Rübigers.

\*\*) Diese Ansicht ist von Thiersch (d. Kirche im apost. Zeitalt. S. 143 f.) wieder aufgenommen. Er hält die Christiner für persönliche Schüler Christi, pharisäisch gesinnt und stolz auf ihre hebräische Abkunft und darauf, dass sie Christum noch leiblich gekannt hätten, die Apostelschaft Pauli bestreitend u. s. w., aus Jerus. und auch wohl aus Rom nach Korinth gekommen. Vrgl. auch Hilgenfeld, Einl. S. 265.

Gegensatz gegen die übrigen Parteien sich nicht οἱ τοῦ Ἰακώβου oder οἱ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου genannt haben, weshalb ferner 3, 22., wie nicht minder Clem. 1 Kor. 47., nicht auch Jakobus mit erwähnt sei. — Diese Unmittelbarkeit aber, welche man in Betreff der ausschliesslichen Auctorität Christi in Anspruch nahm, fand in der allgemeinen Bekanntschaft der Lehre und des Werkes Christi bei dem lebendigen Vorhandensein der evangelischen Kunde in den Gemeinden ihre hinreichende Begründung und Berechtigung. Eine andere absonderliche Verbindung mit dem Herrn, welche die Christiner geltend gemacht hätten, hat keinen Nachweis in den Briefen selbst. Dies gilt namentlich von der Ansicht Schenkel's: die Christiner, theosophisch gebildete Judenchristen aus Klein-Asien, hätten eine übernatürliche Verbindung mit Christus durch Gesichte und Offenbarungen behauptet, so dass ihr Geisteszustand z. B. in Cerinth, Marcion, den Montanisten spätere Analoga habe; die Gegner der Presbyter aber im Briefe des Clemens seien die Fortsetzung der christinischen Partei. Die Schenkel'sche Ansicht (vrgl. auch Grimm, Lit. Bl. zur allg. Kirchenzeit. 1851. Nr. 82) schliesst sich besonders an die Stellen 9, 1. 2 Kor. 10, 7. 12, 1. an, deren Erklärung jedoch keinesweges einer Beziehung auf theosophische Gegner bedarf, noch überhaupt eine Bezugnahme auf die Christiner voraussetzt, da Paulus, zumal wenn dieselben eine Partei von so principiellem (schwärmerischem) Gegensatze gegen ihn gewesen wären, direct und ausführlich, und zwar in dem Abschnitte des Briefs, welcher ausdrücklich vom Parteiwesen handelt (bis 4, 21), gegen sie gekämpft haben würde\*) Die Verbindung aber mit den Antipresbyterianern bei Clemens ist um so willkürlicher, als dieser die Parteiung, welche er tadelt, zwar mit den Paulinern, Apolloniern und Petrinern in Parallele stellt, auf die Christiner aber durchaus keinen Bezug nimmt. Dies Schweigen ist beredt genug, um sowohl gegen die Annahme eines so grundgefährlichen Charakters, wie er den Christinern zugeschoben wird, bedenklich, als für die Ansicht von einem an sich richtigen nur parteimässig gemissbrauchten Grundsatzes derselben geneigt zu machen. An Schenkel haben sich ausser de Wette, Lutterb., Maier im wesentlichen auch Goldhorn und Dähne angeschlossen, welche bei Verschiedenheiten im einzelnen, an den Christinern die jüdisch-alexan-

---

\*) Diesem Grunde weicht man freilich durch die Annahme aus, dass die Führer der Partei wohl erst nach der Ankunft unsers ersten Briefs in Korinth ihren verderblichen Einfluss entfaltet hätten; allein dies ist eben nur eine Verlegenheitsauskunft.

drinische Philosophie nachzuweisen suchen, wie sie auch Kniewel (vrgl. Grimm) als Vorläufer der Gnostiker betrachtet. Nach Ewald sind sie die Anhänger eines uns unbekannten essäisch gesinnten Lehrers, welcher „gewiss auf eine besondere evangelische Schrift sich stützend und danach das Beispiel Christi selbst über alles erhebend, die Ehe missbilligte“; sie seien die wahren ersten christlichen Mönche und Jesuiten gewesen \*). Allein dass die Verwerfung der Ehe Cap. 7 gerade bei den Christinern zu suchen sei, ist unerweislich; sonst aber findet sich von den Erscheinungen eines essäischen Christentums, insbesondere auch essäischer Askese in den Korintherbriefen keine Spur, wie andererseits die Eheverwerfung sich bei den vielleicht essäisch gesinnten Römern und Kolossern nicht vorfindet. Vrgl. z, 7, 1. — Die Frage endlich, ob die Christiner Juden- (so gewöhnlich), oder Heidenchristen waren, beantwortet sich, nach der bisherigen Würdigung der verschiedenen Ansichten über sie, von selbst dahin, dass auf sie ebenso wie auf die andern Parteien diese Scheidung keine Anwendung findet, auch wenn die Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen gemischt war. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, anzunehmen, dass entweder nur Judenchristen oder nur Heidenchristen bei der um Menschenansehen sich drehenden Zerfallenheit der Gemeinde sich dem Gedanken hingegen hätten, dem Bekenntniss zu jedem menschlichen Lehrer zu entsagen und dagegen τοῦ Χριστοῦ sein zu wollen. Dies gilt insonders auch gegen Neand., welcher die Christiner für Heidenchristen von einer gewissen philosophischen Bildung und rationalistischer Richtung hält. Christus sei ihnen wie ein zweiter, vielleicht höherer Sokrates erschienen; sie hätten sich aber nicht zu entschliessen vermocht, die Lehre Christi in der von den Aposteln ihr gegebenen Form anzunehmen, sondern durch philosophische Kritik, welche sie auch an der Auferstehungslehre geübt (Cap. 15) aus dem überlieferten Stoffe, etwa unter Benutzung einer Sammlung von Sprüchen des Herrn, die reine Lehre Christi herauszusondern gesucht. Wie ganz anders hätte P. wider solch einen synkretistischen Rationalismus auftreten müssen! S. ausserdem dagegen Beyschlag S. 220 f. Ueberhaupt aber waren ja wenig philosophisch Gebildete unter den Korinthern

\*) Nach Ewald's Gesch. d. apost. Zeit S. 506 f. A. 3. liessen sie sich leicht vom Gesetzeifer der pharisäischen Brüder fortreissen und wurden eine Stütze für diese; auch haben sich den pharisäisch gefärbten Christinern einige angeschlossen, welche sich gerühmt, einst Christum selbst näher gekannt, ja den Auferstandenen gesehen zu haben, so dass sie Apostelgeltung beanspruchten.

zum Christentum übergetreten (V. 26); diejenigen aber, welche wenigstens eine philosophische Richtung hatten, fanden beim Apollos die Nahrung, die sie suchten. Und dass dasjenige, was Paulus gegen die Weltweisheit sagt (Cap. 1. 2), in polemischer Beziehung gegen die Christiner gesagt sei (dies auch gegen Schenkel, Jäger, Goldhorn, Dähne, Kniewel u. M.), wird grundlos angenommen (s. vielmehr Cap. 3. u. 4, 6), wie es auch willkürlich und jedenfalls unsicher ist, von da an, wo P. von dem Parteiwesen zu reden aufhört, um andere Uebelstände zu besprechen (von Cap. 5. an), letztere unter die einzelnen Parteien zu vertheilen und hiernach, sowienach Aeusserungen und Ausführungen des zweiten Briefs, namentlich die Christiner zu charakterisiren, welche auf diesem Wege im nachtheiligsten Lichte bei Jaeger\*) erscheinen, während ihnen Osiander in anderer Weise zu nahe tritt, die Anfänger des sectirerischen Ebionitismus bei ihnen findend \*\*). Vgl. Einl. §. 1 Anm. 3.

V. 13. *Μεμέρισται ὁ Χριστός*) stellt das tragische Ergebniss jenes Parteiwesens V. 12 hin, und zwar ohne Partikelverbindung mit ergreifendem Nachdrucke. Um des Folgenden willen ist die Aussage, wie schon Chrys. will, als Frage zu fassen: Ist Christus getheilt? d. i. ist er statt ganz und ungetheilt der eine Herr aller zu sein, in verschiedene Secten-Heilande zertheilt? So nimmt sich nämlich das thatsächliche Verhältniss aus, wo von mehreren sich wechselseitig ausschliessenden Parteien jedwede ihr besonderes Verhältniss zu Christus zu haben scheint und damit Christus als den einen Herrn thatsächlich leugnet \*\*\*). Der darin liegende Vorwurf passt auch auf die Christiner (gegen Raebig.), nämlich eben

\*) Es seien reiche, mit griechischer Wissenschaft vertraute Judenchristen gewesen, nur an den Geist des Christentums sich haltend, aber unter diesem Scheine gesetz- und sittenlos und Auferstehungsleugner.

\*\*) Aus den Petrinern hervorgegangen, seien sie im Festhalten an Christi höchster Lehr-Auctorität in die Einseitigkeit gerathen, nur die irdische, menschliche Erscheinung vorzugsweise seine Lehrthätigkeit aufzufassen, die theokratische Erscheinung und Thätigkeit des Herrn aber mehr aus dem Auge zu lassen.

\*\*\*) Die Vorstellung ist, dass Christus in Theile oder Stücke zerlegt sei, so dass die einen diesen, die andern jenen Theil besitzen (s. Baur, de Wette, auch Rück., Calvin u. M. nach Chrys. u. Theophyl.). Denn gab auch jede Partei sich für die Inhaberin nicht bloss eines Theils, sondern des ganzen Christus aus, dem sie angehöre, insofern er ihr Herr und Haupt sei (Meyer), so hatte doch jede der Parteien, wenn sie im Gegensatz zu den anderen durchdrang, einen besondern Christus, wodurch der eine Herr gleichsam zu vielen wurde, was religiös unmöglich ist.



als Partei, aber nicht auf diese allein (Hofm.). Meyer bevorzugt die von Lachm., Kniewel al. befolgte affirmative Fassung: Getheilt ist Christus? Zwar giebt er die sprachliche Berechtigung der gegentheiligen Erklärung zu (s. Valck. II. S. 71 f.), wendet aber dagegen ein, dass P. in diesem Falle die Worte als Frage gekennzeichnet haben müsste. Doch erklärt sich das Fehlen des Frageworts und die Absonderung des ersten Gliedes von den folgenden Fragen aus dem Nachdruck, der auf die ersten Worte gelegt wird. Die erste Frage bedarf dazu keiner Antwort; sie hat zugleich den Werth einer unmittelbar aus dem Thatbestande erwachsenden Folgerung. Ohne Halt im Texte hat man übrigens *Χριστός* vom corpus Chr. mysticum, d. i. der Kirche (Estius, Olsh. u. M. u. schon *τινὲς* bei Theodoret.), oder gar von der doctrina Chr., welche nicht varia et multiplex sei (Grot., Mosh., Seml., Morus, Rosenm. u. M.) gedeutet. — *μὴ Παῦλος* etc.) doch nicht Paulus ward u. s. w. Damit wird nun speciell die Ungereimtheit einer besonderen Zugehörigkeit zu einem Lehrer neben Christus aufgedeckt. Treffend sagt Bengel: „CruX et baptismus nos Christo asserit; relata: redimere, se addicere.“ Die beiden Fragen entsprechen der Zusammengehörigkeit von Glauben und Getauftwerden. — *ὑπέρ* zum Besten, im Sinne der Versöhnung\*). Vrgl. z. Gal. 1, 4. Eph. 5, 2. — *εἰς τὸ ὄνομα* in Bezug auf den Namen, als den Namen dessen, welcher forthin der Gegenstand des Glaubens und Bekenntnisses des Täuflings ist. Vrgl. z. Matth. 28, 19. u. Rom. 6, 3. — Die erste dieser beiden Fragen bedurfte keines Wortes weiter, so selbstverständlich war ihre Beantwortung; zur zweiten aber giebt P. noch einige Bemerkungen V. 14—16.

• V. 14. 15. Er dankt, dass er nur sehr wenige unter ihnen getauft habe! So ist denn doch der sonst etwa mögliche Vorwurf abgeschnitten, auf den eigenen Namen getauft zu haben. „Providentia divina regnat saepe in rebus, quarum ratio postea cognoscitur“ (Bengel). Rückert rügt die Schwäche dieses Beweises, da es ja ganz dasselbe gewesen sei, ob Paulus persönlich oder durch seine Gehülfen getauft habe. Aber mit Unrecht. Denn da Paulus überhaupt nicht selbst zu taufen pflegte, so hätte, wenn er in Korinth viele

---

\*) Lachm. hat statt *ὑπέρ ὑμῶν: περὶ ὑμ.*, nur nach B. D.\*; zu schwach beglaubigt und auch deshalb zu verwerfen, weil bei Paulus immer (auch 1 Thess. 5, 10.) *ὑπέρ* gesagt ist, wo der Tod Jesu auf Personen bezogen wird, für welche Christus gestorben sei. Vrgl. z. 15, 3., welches die einzigesichere Stelle bei P. ist, wo *ὑπέρ* auch bei einem Abstr. steht. S. auch Wieseler z. Gal. 1, 4.

selbst getauft hätte, dieses allerdings nachher von Widerwärtigen zu der Verläumdung benutzt werden können, als habe es eine absonderliche Bewandniss damit gehabt, als habe er in Korinth deshalb selbst getauft, sie sich im besonderen Sinne zuzueignen und so auf seinen Namen zu taufen. Der Sinn ist aber nicht mit Hofm. dahin abzuschwächen, dass P. nur sagte: Er habe die Betreffenden „in ein sonderliches Verhältniss“ zu sich setzen wollen. Denn wie er vorher gesagt, dass nicht er statt Christi für sie gekreuzigt worden, so sagt er auch, dass sie nicht statt auf Christi Namen, auf seinen Namen getauft seien. Beides aber zeigt eben, wie das Bekenntniss *ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου* etc. ganz absurd sei, weil es so absurde Prämissen haben würde. — Der geschichtliche Anlass zu der sorgfältigen Aufzählung der wenigen, an denen er selbst die Taufe vollzog, lag in der von der Gemeinde missverstandenen Praxis des Apollos (Heinrici S. 41 f.) — *Κρίσπον*) S. Act. 18, 8. — *Γάϊον*) S. z. Rom. 16, 23. — *ἵνα μὴ*) ist nirgends und auch hier nicht so „dass nicht zu nehmen“, sondern es bezeichnet den in der göttlichen Leitung geordneten Zweck (vgl. V. 17. 2 Kor. 1, 9 al.) des *οὐδένα ὑμ. ἐβάπτ.*

V. 16. Noch eine von ihm getaufte korinthische Familie fällt ihm ein. Gewissenhaft trägt er dies nach, und schneidet dann durch *λοιπὸν οὐκ οἶδα* etc. jeden möglichen Vorwurf unwahrer Verschweigung ab. Ueber Stephanas ist ausser 16, 15. 17 nichts bekannt. — *λοιπὸν* ist das einfache ceterum, sonst, ausserdem. Vgl. 2 Kor. 13, 11. 1 Thess. 4, 1.; oft auch bei Griechen seit Polyb.

V. 17—25. \*) Paulus rechtfertigt seine einfache Lehrweise durch den Inhalt des Evang. Dies, so wie alles Folgende bis 4, 21 ist zunächst gegen den Weisheitsdünkel, der in der Gemeinde Platz gegriffen hatte, wie das unter den hellenischen Verhältnissen nicht wunderbar war, gerichtet. Genährt wurde derselbe besonders in Folge der Wirksamkeit des Apollos. Daraus folgt jedoch nicht, dass der Abschnitt nur gegen die apollonische Partei gerichtet sei (Meyer); ebenso berechtigt nichts, ihn an Petriner oder Christusleute aus-

\*) Zur Textkritik V. 20. *Τούτου* ist von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. mit Recht getilgt. Es ist aus dem vorhergehenden Gliede in den Text gekommen. — V. 22. Für die l. rec. *σημεῖον* haben Griessbach, Lachm., Scholz, Rück., Tregell., Tisch. die durch *ΝΑΒCDEFG* Vulg. Clem. Chrys. Tert. ausgiebig bezeugte *LA. σημεῖα* aufgenommen. Die rec. mag durch Erinnerung an Matth. 12, 38 f. 16, 4 al. entstanden sei, wohin auch die Variante *ἐπισημοῦσιν* bei A weist. Vgl. Reiche, Comment. crit. I. S. 121 f. — V. 23. Die l. rec. hat gegen entscheidende Zeugen *Ἑλλῆσι* für *ἔθνεσι*; die *LA.* entstand durch Gleichformung mit V. 22. u. 24.

schliesslich zu adressiren. Der Ap. behandelt vielmehr Uebelstände, welche in dem Parteitreiben überhaupt hervortraten und sucht für dieselben eine grundsätzliche Beseitigung. (Vrgl. Einl. §. 1 Anm. 2. 3).

V. 17. Rascher und gewandter (vrgl. Rom. 1, 16) Uebergang hierzu (*οὐ γὰρ — εὐάγγ.*\*) und Thema dieses Abschnittes (*οὐκ ἐν σοφίᾳ — Χριστοῦ*). — *οὐ γὰρ* etc.) In dem festen Bewusstsein, der Zweck seiner apostolischen Sendung sei das Lehren, erkannte Paulus, dass das Taufen, als ein äusseres und keine besondere Begabung erforderndes Geschäft, in der Regel anderen, den apostolischen *ὑπηρέταις* (Act. 13, 5) zu überlassen sei, um nicht seinerseits von der Verfolgung jenes höheren Ziels, welche sein specifischer Beruf war, abgezogen zu werden. Bei den Mengen derer, die er bekehrte, eine sehr nothwendige und heilsame Scheidung! Auch Petrus beobachtete sie (Act. 10, 48), und vielleicht alle Apostel, was dem Gebote Christi Matth. 28, 19 nicht entgegen ist, da auch nach diesem (vrgl. Luk. 24, 47. Mark. 16, 15) das Lehren die Hauptsache des Apostelamtes war, die durch andere im Auftrage der Apostel verrichtete Taufe aber ebenfalls das Taufgebot erfüllte. — *οὐ — ἀλλ'* ist wie nirgends, so auch hier nicht gleich *non tam — quam*, sondern absolut zu fassen (s. Winer §. 55. 8. S. 461 f. Klotz ad Devar. S. 9 f.), wobei jedoch die absolute Verneinung durch die starke rednerische Färbung bedingt ist (Rückert, Buttmann S. 306). Sollte gesagt sein: Das Taufen ist nicht der Zweck, weshalb Christus Paulum sendete, sondern das Predigen (Act. 9, 15. 20. 22, 15. 26, 16—18.), wie Meyer will, so wären zwei Functionen, die sachlich für den Ap. nicht zu trennen waren, in einen sich ausschliessenden Gegensatz gebracht, und die erste Vorstellung wäre reell zu Gunsten der zweiten aufgehoben. Durch die Form der unbedingten Verneinung wird vielmehr hier das erste Glied negirt, um die Bedeutung des zweiten mit vollem Nachdruck hervorzuheben. Die Verkündigung der frohen Botschaft war eben die Hauptsache. (Vrgl. Theophyl.: *εἰς μὲν γὰρ τὸ μείζον ἀπεστάλη, ἀπὸ δὲ τοῦ καὶ τὸ ἑλαττον ἐνεργεῖν οὐκ ἐκωλύθη*.)

---

\*) Unwillkürlich durch das V. 14. 16 Gesagte dargeboten, und ohne ironischen Seitenblick auf Solche, die sich ihrer Täufer gerühmt hätten (Calov.); namentlich nicht im Gegensatz gegen desfalls prahlende Jüdenchristen, welche von Petrus getauft seien (Hofm.); auch nicht im Hinblick auf Lehrer, „qui praetextu ceremoniae gloriolam venantur“ (Calvin, Osiand.). Solche polemische Beziehungen werden ohne Grund des Textes eingelegt.

— οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου) gehört nicht zu ἀπέστ. (Storr, Flatt), was contort wäre, sondern schliesst sich enge an εὐαγγελίζεσθαι an, aussagend, in welchem Elemente dasselbe nicht vor sich gehe. Die Verneinung ist objectiv, am Objecte haftend (Kühner II S. 742, 3. Baeuml. Partik. S. 257 f.), das ἐν σοφίᾳ faktisch negirend; daher nicht μή. Dass σοφία λόγου nicht λόγος σοφός, λ. σεσοφισμένος ist (Erasm., Grot. u. V., auch Flatt u. Pott), sondern σοφία als Hauptvorstellung hervorhebt, s. b. Winer §. 34, 3. S. 221 f.: zu predigen ohne Redeweisheit, ohne philosophischen Charakter des Vortrags, — wie er von dem hellenischen Geschmacke begehrt wurde. Nicht aber auf den philosophischen Inhalt der Lehre (Storr, Rosenm., Flatt u. M.) ist es zu beziehen, sondern auf die Form, welche in philosophischer Einkleidung, in speculativer Kunst, Begründung, Erklärung, Verarbeitung u. dgl. besteht, wodurch allerdings auch die Lehre selbst der Natur der Sache nach berührt wird. Denn dass Paulus nicht Lehre der Weltweisheit verkündigen sollte (wie Plato, Aristoteles, die Sophisten u. s. w.), verstand sich bei seiner Sendung von Christo von selbst; aber ohne philosophische Gestaltung sollte er den Inhalt des εὐαγγελίζεσθαι, welcher ja ein für alle Fälle gegebener ist, vortragen; seine Rede sollte nicht ἐν σοφίᾳ sein, damit nicht ihr Inhalt seines Wesens verlustig ginge. Dieser Inhalt war der gekreuzigte Christus, von welchem er nicht in weltweiser Art und Darstellung zu predigen hatte, nicht so, dass seine Predigt der Vortrag einer christlichen Religionsphilosophie gewesen wäre. Davon ist auch das dialektische Element des paulinischen Vortrags weit verschieden. — ἵνα μὴ κενωθῇ etc.) Zweck des εὐαγγ. οὐκ ἐν σοφ. λ.: damit nicht das Kreuz Christi seines göttlich heilskräftigen Wesens (Rom. 1, 16) entleert würde (vgl. Rom. 4, 14). Das Kreuz Christi, dass Christus gekreuziget worden (und uns dadurch das Heil erworben habe), — dies Thatsächliche war der reine Hauptinhalt („nucleus et medulla“, Calov.) der apostolischen Predigt, und hat als solcher die wesentliche Beschaffenheit, sich als die seligmachende Gottesmacht in allen Gläubigen zu erweisen, damit aber auf dem Wege der innern lebendigen Erfahrung alle menschliche Weisheit zu nichte zu machen (V. 18 f.). Wäre nun das Kreuz Christi ἐν σοφίᾳ λόγου verkündigt worden, so würde es seines göttlichen beseligenden Gehalts entäussert worden sein, weil es dann mit der kosmischen Weisheit in eine Verbindung gebracht worden wäre, welche den unbedingten Gegensatz zwischen Evangelium und Welt, der ja durch die Verkündigung enthüllt werden sollte, verschleiert hätte. Beng.: „Sermo

autem crucis nil heterogeneous admittit“. — Mit grossem Nachdruck ist *ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* zuletzt gesetzt.

V. 18. Begründung des eben gesagten *ἵνα μὴ* — *Χριστοῦ*. Wäre nämlich die Lehre vom Kreuze, obwohl den Ungläubigen eine Thorheit, den Gläubigen keine Gotteskraft, so könnte auch von einem *ἵνα μὴ κενωθῇ* ihres Inhaltes, des Kreuzes Christi, als dem Zweck des *εὐαγγ.* *οὐκ ἐν σ. λ.*, keine Rede sein. — Das *ἐστὶ* mit Dativ drückt das factische Verhältniss aus, in welchem der *λόγος* zu beiden steht, ohne jedoch über das, was er an sich ist, etwas auszusagen, — er ist für sie thatsächlich (nicht etwa bloss nach ihrem Urtheil) das eine und das andere. — *τοῖς ἀπολλυμ.*) denen, die der *ἀπώλεια* anheimfallen. (Vrgl. 2 Kor. 2, 15. 4, 3. 2 Thess. 2, 10). Das Part. Praes.\*) bezeichnet entweder die Gewissheit des zukünftigen Unterganges (Bernhardy S. 371), oder es stellt das Verlorengehen als eine Entwicklung dar, in welcher sie jetzt schon begriffen sind; eben so *τοῖς σωζομ.*, die zur messianischen Glückseligkeit gerettet werden. Erstere Vorstellungsweise erscheint nach 15, 2. Rom. 5, 9. 10. 8, 24. al. auch Eph. 2, 5. 8 als die richtige. Paulus bezeichnet so die Ungläubigen und die Gläubigen, *ἀπὸ τοῦ τέλους τὰς προσηγορίας τιθεῖς*, Theodoret. Der Gedanke an eine Prädestination beider für Heil oder Verderben (Rückert) liegt hier fern. Die Ausdrücke dienen dem Ap. als Kategorien zur Bezeichnung der Träger des Gegensatzes von Welt und Gottesreich nach dem Ergebniss ihres Lebens. — *μωρία*) eine Absurdität (*μωρία τε καὶ ἀλογία*. Plat. Epin. S. 983 E) ist ihnen (ihrem Erfahrungsbewusstsein) diese Lehre. Warum? s. V. 22. Vrgl. 2 Kor. 4, 3. Unpaulinisches antwortet Billr. — *ἡμῖν*) ist nicht aus Bescheidenheit nachgesetzt (Billr.), sondern weil der Nachdruck des Gegensatzes auf der Vorstellung von *τοῖς σωζομ.* liegt. Vrgl. Eur. Phoeniss. 1738. Pors.: *ἐλαύνειν τὸν γέροντα μ' ἐκ πάτρας*. — *δύναμις Θεοῦ*) Vrgl. z. Rom. 1, 16. Kraft Gottes, insofern nämlich durch die Heilsbotschaft vom Gekreuzigten Gott mächtig in ihnen wirkt, ist ihnen (ihrem Erfahrungsbewusstsein) jene Lehre. Der Gegensatz ist stärker als wenn es *σοφία Θεοῦ* hiesse, und auch logisch richtig, da *δύναμις Θεοῦ* das Gegentheil von *μωρία* zur nothwendigen Voraussetzung hat, weil die Kraft Gottes Erleuchtung, Busse, Heiligung, Liebe, Friede, Hoffnung

\*) Die sinnige Fassung Bengel's, „qui evangelium audire coepit, nec ut perditus nec ut salvus habetur, sed est quasi in bivio, et nunc aut perit aut salvatur“, — scheitert an *ἡμῖν*, zu welchem Worte das audire coepit nicht passt.



zu Wege bringt. Vrgl. Ignat. ad Eph. 18., wo es vom Kreuze heisst, es sei uns *σωτηρία κ. ζωὴ αἰώνιος*.

V. 19. Schriftbegründung für das vorherige *τοῖς δὲ σωζομ.* etc.: denn wäre das Wort vom Kreuze für die *σωζόμενοι* nicht Kraft Gottes, so könnte Gott nicht in der Schrift davon sagen: vernichten werde ich u. s. w. — Die Stelle Jes. 29, 14 (frei nach d. LXX., deren Verschiedenheit vom Grundtexte unwesentlich ist, vrgl. Kautzsch, N. T. loci a Paulo ap. allegati, Leipz. 1869. S. 54.) nimmt P. nach der dem historischen Sinne\*) beigelegten typischen Bestimmung als Bestätigung für die kräftige Wirksamkeit der Kreuzeslehre, durch welche Gott die menschliche Weisheit zu nichte machen und abthun, d. i. ihrer Geltung entäussern werde. Die Berechtigung zu dieser Betrachtungsweise lag in dem messianischen Charakter der alttestamentl. Prophetie überhaupt, wornach der historische Sinn der Aussprüche den Zweck der letzteren nicht abschliesst, sondern für die fernere Entwicklung der theokratischen Verhältnisse, besonders für die messianische Zeit höhere Beziehungen offen lässt, welche sich durch die entsprechenden späteren Thatfachen geschichtlich kund thun sollen und daher vom Standpunkte der geschichtlichen Erfüllung aus erkannt werden. S. das Nähere zu Matth. 1, 22 f. Christus selbst bestätigt die messianische Beziehung des prophet. Ausspruchs Matth. 15, 8. — *Σοφία* und *σύνεσις* (Intelligenz) verhalten sich wie der Inbegriff aller wirkenden Geisteskräfte zu einer besonderen Aeusserung derselben. Vrgl. Ammon S. 129: *σοφὸς καὶ συνετὸς διαφέρει, καθὼδ ὁ σοφὸς καὶ συνετὸς, ὁ δὲ συνετὸς οὐ πάντως σοφός*. Prov. 9, 10. LXX u. z. Kol. 1, 9.

V. 20. Was dieses Schriftwort verheisst, ist geschehen: Wo ist ein Weiser: u. s. w. Der Sinn dieser triumphirenden Fragen (vrgl. 15, 55. u. s. z. Rom. 3, 27) ist: „Hinweg sind alle Weise, Schriftlehrer und Streiter dieses Weltalters“ (sie können sich nicht mehr behaupten, sich nicht mehr geltend machen, sind wie verschwunden); „als Thorheit offenbar gemacht hat Gott die Weisheit der Welt“! Die Ausdrucksweise beruht wahrscheinlich auf Jes. 19, 12. 33, 18, welche Stellen dem Ap. vorschwebten. Vrgl. Rom. 3, 27, wo *ἐξεκλείσθη* die Antwort auf das *ποῦ* ist; aus classischem Gebrauch: Valcken. ad. Eur. Phoen. 1662. Nach Ewald ist

\*) nach welchem nicht überh. vom schliesslichen Ausgang der Gegenwart Israel's vor Anbruch der messianischen Zeit (Hofm.), sondern nach dem Contexte von den Strafgerichten unter Sanherib die Rede ist, in welchen die Weisheit der israelitischen Volkshäupter und falschen Propheten verblüfft und rathlos sein werde.

V. 20 eine Anführung aus einem verlorenen Buch, wozu aber auch das sonst bei P. nicht vorkommende *γραμματεὺς* nicht nöthigt, da ihm dieser Ausruf leicht aus *γραμματικοί* Jes. 33, 18 zugeführt werden konnte. Die Unterscheidung der drei Substantiva, welche, da Paulus an keine jüdenchristliche Gemeinde schrieb, nicht als Anspielung auf die Synagogenausdrücke ספר ספר u. שרשן gelten können (Lightf., Vitringa), ist sehr verschieden versucht worden. Meyer, der mit Recht betont, dass im gleich Folgenden *τὴν σοφίαν* die drei Begriffe zusammenfasst, nimmt den *σοφός* als Träger der menschlichen Weisheit überhaupt, wie sie damals bei den Juden durch die Schriftgelehrten, bei den Hellenen durch die redegewandten Sophisten betrieben wurde, und ordnet dem Hauptbegriffe den *γραμματεὺς* als den Schriftgelehrten im jüdischen Sinne, den *συζητητής* als den Sophisten (*οἱ οἰόμενοι πάντ' εἰδέναι*, Xen. Mem. 1, 4, 1) unter. Vrgl. Schol. Matthaei: *γραμματεὺς νομοδιδάσκαλος, συζητητής διαλεκτικός*. Er beruft sich für die Bestimmung von *συζητητής*, das abgesehn von dieser Stelle weder bei d. LXX noch bei Classikern noch sonst im N. T. vorkommt\*), auf die Bedeutung von *συζητέω* (Mark. 8, 11. 9, 14. Luc. 24, 15 al.) und *συζητησις* (Act. 15, 2. 7. 28, 29); beides wird vom schlagfertigen Disputiren mit der Nebenbedeutung des Streitsüchtigen gebraucht. Für *γραμματεὺς* aber kann die Berufung auf den ntl. Sprachgebrauch\*\*) nichts entscheiden, da Paulus nur hier, und zwar in Folge der atl. Reminiscenz (Jes. 33, 18: *γραμματικοί*) des Wortes sich bedient, und dasselbe dem Hellenen in der Bedeutung Gelehrter oder Staatsbeamter (Act. 19, 35 vrgl. Stephan. Lex.) geläufig war. Es wird daher bei der Annahme einer allgemeinen Charakteristik der Menschenweisheit nach ihrer Unfruchtbarkeit stehen zu bleiben sein, wobei der Genit. *τοῦ αἰῶνος τούτου* dem allgemeinen *συζητητής* das Object, auf das sein streitlustiges Disputiren sich bezieht, beifügt. Dies ist der *αἰὼν οὗτος*, die Welt, insofern sie ausserchristlich ist und bleibt (quod totum est extra sphaeram verbi crucis, Beng.), wogegen die Christen aus den Gliedern dieses Weltalters von Gott zu Gliedern des *αἰὼν μέλλον* ausgesondert sind, dem sie ideal schon zugehören (V. 27. Gal. 1, 4. Rom. 12, 2 al.). So Luther, Billr.,

\*) Es findet sich erst in einer Reproduction dieser Stelle b. Ignat. ad Eph. 18: *ποῦ σοφός; ποῦ συζητητής; ποῦ καύχησις τῶν λεγομένων δυνατῶν;* (Dressel).

\*\*) Mit Ausnahme von Act. 19, 35 kommt es stets in dem Sinne des Schriftgelehrten vor, auch Matth. 13, 52. 23, 34, wo der Begriff christlich erhöht ist.

Rückert, während andere den Worten den Sinn: *causarum naturalium scrutatores* (Hieron.) oder *indagator rerum naturae* unterlegen und die drei Kategorien der Dialektiker, Ethiker, Physiker angedeutet sehen wollten (Erasm., Beza, Grot., Valck.). Hiegegen entscheidet aber die specifische Bedeutung von *αἰὼν οὗτος*. Den Genit. endlich mit den drei Subjecten zu verbinden (Meyer), ist dadurch ausgeschlossen, dass *συνζητήτης* einer näheren Bestimmung bedurfte, während der Sinn, in welchem die beiden andern Begriffe gebraucht sind, nicht zweifelhaft ist. Vrgl. Baruch 3, 23. Daher ist es auch abzulehnen, wenn andere (Chrys., Theodoret, Theophyl., Oecum., auch Storr, Rosenm., Flatt, Billr.) *σοφός* auf die heidnischen Philosophen beschränken, was schon durch das alle drei Momente zusammenfassende *σοφίαν* (und vrgl. V. 21) verwehrt wird. Ebenso findet Rückert hier zu bestimmt nur die drei hervorstechendsten Seiten des intellectuellen Hellenen-Charakters: Gescheutheit, Gelehrsamkeit und Disputirfertigkeit. Denn dass Paulus das jüdische Element nicht ausschliesse, zeigt V. 22. Ganz willkürlich denkt Schrader bei *συνζητ.*, das er in der Bedeutung Forscher nimmt, theils an die Zöglinge der hohen Bildungsanstalten (Alexandria, Athen, Jerus. u. s. w.), theils an die Schüler der Apostel und Jesu selbst. *Συζητ.* würde nur Mitforscher heissen können (vrgl. *συνζητεῖν* b. Plat. Men. S. 90 B. Crat. S. 384 C. Diog. L. 2, 22), was hier beziehungslos wäre, während nach unserer Fassung *σύν* seine Beziehung im Begriffe von *disputare* hat. — *ἐμώρηνεν*) mit Nachdruck vorgesetzt: thöricht gemacht, d. i. nach dem Contexte nicht: er hat sie zur Erkenntniss-unfähigkeit gemacht (Hofm.), was auf den Begriff der Verstockung hinausliefe, sondern: er hat sie thatsächlich als Thorheit ausgewiesen, als „*insaniens sapientia*“ (Hor. Od. 1, 34. 2), als *σοφία ἄσοφος* (Clem. Protr. V. S. 56 A.), indem er nämlich gerade durch dasjenige, was den Weisen der Welt als etwas Albernnes vorkam, durch die Kreuzespredigt, das Heil der Gläubigen bewirkte. S. V. 21. Je thörichter also in ihren Augen und nach ihrem Urtheile diese Predigt ist, desto mehr werden sie selbst als Thoren (als *μωρόσοφοι*, Lucian. Alex. 40) dargestellt und zu Schanden gemacht (V. 27), weil das von ihnen für albern gehaltene *κήρυγμα* das seligmachende ist, freilich nicht für sie, aber für die Glaubenden; *ποία γὰρ σοφία, ὅταν τὸ κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν μὴ εὕρισκῃ*; Chrys. Vrgl. Jes. 44, 25, wo *μωραίνων* eben so wie a. u. St. zu fassen ist. — *τοῦ κόσμου*) d. i. der profanen, nichtchristlichen Menschheit, deren beide Hälften die Juden und Heiden sind, V. 22—24.

V. 21. Nähere Erklärung über dies ἐμώρανεν ὁ Θεὸς etc., im Vordersatze das Warum und im Nachsatze das Wie angehend: „Sintemal (s. Hartung Partikell. I. S. 259) nämlich in der Weisheit Gottes die Welt Gott nicht erkannte durch die Weisheit, so beliebte Gott, durch die Thorheit der Predigt zu retten die Glaubenden“. An die Weisheit Gottes, die der Welt vor Augen lag in den Werken der Schöpfung (Rom. 1, 19 f. Act. 17, 26 f. 14, 15 f.), und für welche der Jude, der gleichfalls in die Kategorie κόσμος einbegriffen ist (V. 22), ebenso wie der Heide nie das Auge verloren hat\*), ist weder ausschliesslich (Chrys., Calv., Grot., Hofm.) noch überhaupt zu denken (Meyer). Diese hat ja der Welt in der That Kunde gegeben von dem Göttlichen, ohne dass eine sittliche Erneuerung von ihr ausging. Es handelt sich vielmehr um die als Weisheit Gottes gewertheten Veranstaltungen zum Heil des Kosmos, um die Wege welche Gott die Menschheit in der vorchristlichen Zeit führen wollte (V. 24. 30. 2, 7). Die Beziehung auf die in Christus kund gewordene Weisheit (Heydenr., Maier), oder gar auf Christus selbst (Schrader, Aeltere bei Estius) widerspricht der μωρία im Nachsatze und greift dem Folgenden vor. Da sie ihn darin nicht erkannten (ἐν τ. σοφ. τ. Θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμ. τ. Θεόν), und zwar eben durch das falsche Mittel, welches sie anwendeten, durch ihre Weisheit nämlich (διὰ τῆς σοφίας), so traf Gott die Massregel, durch das Gegentheil der Weisheit, welche dem κόσμος die Erkenntniss der Weisheit Gottes verschloss, nämlich durch die Thorheit des Evangeliums, die Gläubigen zu retten (zum mess. Heil). — ἐν τῇ σοφίᾳ τ. Θεοῦ ist mit Nachdruck vorgesetzt, weil der ganze Accent des Gegensatzes in Vorder- und Nachsatz auf die Begriffe Weisheit und Thorheit fallen soll; mit ἐν bezeichnet P. den Bereich, worin die negative Thatsache des οὐκ ἔγνω („in media luce“, Calvin) statt fand; τοῦ Θεοῦ aber ist Genit. subjecti. Unrichtig Rückert: ἐν τ. σοφ. τ. Θεοῦ sei: „vermöge der Weisheit Gottes, d. h. unter ihrer Leitung und Veranstaltung erkannte die Welt Gott nicht durch ihre Weisheit“. Allerdings würde damit Paulus nichts sagen, was an sich mit seiner Anschauung des göttlichen Verhältnisses stritte, da ihm die beiden Factoren menschlichen Thuns, die göttliche Causalität und die menschliche Selbstbestimmung zusammengehören, so dass er je den einen oder den anderen zum Ausgangspunkt

---

\*) Vrgl. Prov. 8, 22 f. und die Parallelen, den Stoikes Lucilius bei Cicero, nat. deor. II, 2 f.

der religiösen Betrachtung nimmt, (vgl. z. Rom. 9); aber entgegen steht theils die Stellung der Worte ἐν — Θεοῦ, welche nach Rückert's Fassung ihr Gewicht verlören und einen hier unwesentlichen Gedanken enthielten; theils das pragmatische Verhältniss des Vorder- und Nachsatzes, wornach die Massnahme Gottes εὐδόκησεν etc. als durch das Nichterkennen der Menschen motivirt erscheint; damit würde das οὐκ ἔγνω ganz ungehörig auf die Veranstaltung Gottes zurückgeführt, und somit das Unentschuldbare (Rom. 1, 20) entschuldigt. — οὐκ ἔγνω) ist, da auch die Juden mit gemeint sind, und da kein Widerspruch mit Rom. 1, 19—21. 2, 14 f. anzunehmen ist, von der im Bereich der Weisheit Gottes allen zugänglichen wahren Gotteserkenntniss gesagt, welche nicht vollzogen wurde, und welche, wenn sie der κόσμος erlangt hätte, die christliche Predigt nicht als Thorheit hätte erscheinen lassen; vgl. 2, 14. — διὰ τῆς σοφ.) Dies ist, weil es das vom κόσμος zum Erkennen Gottes erfolglos (beachte, dass durch οὐκ das ἔγνω bis Θεόν zusammen verneint wird) gebrauchte Erkenntniss-Mittel ist, von der heidnischen Weltweisheit und jüdischen Schulweisheit gemeint. Σοφία steht also hier in anderem Sinne als vorher. Vgl. die ähnliche Amphibolie in der Verwendung von κόσμος Rom. 2, 14. 7, 23, δικαιοσύνη Rom. 3, 21 f., κόσμος Joh. 1, 10, κρισίς Joh. 5, 22. 24. 29. Das präpositionelle Verhältniss aber kann von dem des nachherigen correlaten διὰ τ. μωρίας nicht verschieden sein. Zu eng Theophyl.: διὰ τῆς ἐν εὐ-  
 γλωττίᾳ θεωρουμένης σοφίας ἐμποδιζόμενοι. — εὐδόκησεν ὁ ᾿Θ.) placuit Deo, er beliebte, es war sein Wille, wie Rom. 15, 26. Gal. 1, 15. Kol. 1, 19. 1 Thess. 2, 8. S. Fritzsche ad Rom. II. S. 370. — διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγμ. d. i. mittelst der den Inhalt der Predigt (des Evang.) ausmachenden Thorheit. Das ist die Lehre vom Kreuze, V. 18, welche im Gegensatz gegen jene vom κόσμος zum Erkenntnissmittel benutzte Weisheit eine thörichte Lehre, aber in Gottes Rath und Werk das Mittel der Heilsrettung ist, nämlich für die πιστεύοντας, welches Wort, das Räthsel der göttlich angewendeten μωρία lösend, nachdrucksvoll am Schlusse steht. Denn dem Erfahrungsbewusstsein der Gläubigen ist nun jene erfolglose Weisheit der Welt Thorheit, die Thorheit des κήρυγμα aber die heilsrettende göttliche Weisheit. — Bemerke übrigens, wie der ganze Vers eine compacte und feierliche Zusammenordnung und Einfügung von correlaten Gliedern ist. Beachte insonders die Wiederholung von σοφία und Θεός, „quasi aliquod telum saepius perveniat in eandem partem corporis“, Act. ad Herenn. 4, 28.



V. 22 f.\*). Meyer nimmt als Vordersatz (*ἐπειδὴ*) und Nachsatz *ἡμεῖς δέ*), dem Vorder- und Nachsatze V. 21. parallel: „Sintemal sowohl Juden Zeichen verlangen als auch Hellenen Weisheit begehren, so predigen wir hingegen u. s. w.“ Jedoch enthält die Aussage bis V. 24 vielmehr eine Erklärung und verstärkte Ausführung des V. 21 ausgesprochenen Gegensatzes (Winer §. 65, 6. S. 569). Es handelt sich nicht um eine Motivirung des apostolischen Verfahrens in der Verkündigung, sondern um eine umfassende und allseitige Feststellung des Thatbestandes, welchen Gottes Rathschluss zur Voräussetzung hat. Daher entsprechen auch die einzelnen Theile genau dem V. 21 Gesagten, da *Ἰουδαῖοι καὶ Ἕλληνες* den Begriff des *κόσμος* zerlegt, *σημεῖα αἰτοῦσι* und *σοφίαν ζητ.* die thatsächliche Erscheinung des *οὐκ ἔγνω — τὸν Θεόν* ist, *ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν* etc. endlich das Thatsächliche enthält, wodurch das *εὐδόκησεν ὁ Θεός* etc. ausgeführt wird. — Die Correlation von *καὶ* — *καί* betrifft nicht bloss die beiden Subjecte, *Ἰουδαῖοι* und *Ἕλληνες*, sondern die ganzen beiden Aussagen; sowohl das eine, dass Juden Zeichen fordern, als auch das andere, dass Heiden Philosophie begehren, findet statt. — *ἡμεῖς δέ*) *δέ*, dagegen, anderseits, reiht das entgegengesetzte Verhältniss an, indem es das Verfahren der christlichen Verkündigung dem verkehrten Trachten der Welt gegenüberstellt (Hartung I. S. 165). Damit wird es entbehrlich, an den schwierigen und problematischen Gebrauch des *δέ* als Partikel des Nachsatzes zu erinnern (Act. 11, 17. Hartung I. S. 183 f. Baeumlein S. 92 f. Klotz ad Devar. S. 371 f.). Das augenfällig parallele Verhältniss von V. 21 und 22 (wobei die Wiederholung des sonst von P. nur noch 14, 16. 15, 21. Phil. 2, 26 gebrauchten *ἐπειδὴ* rednerischen Accent hat) widersteht nicht nur der Fassung von Billr. und Maier, wornach *ἐπειδὴ* — *ζητοῦσιν* einen zweiten Vordersatz zu *εὐδόκ. ὁ Θεός* nachbringen soll, sondern auch derjenigen von Hofm.: V. 22—24 solle die nachdrückliche Hervorhebung von *τοὺς πιστεύοντας* erklären, — denn dieselbe bedarf keiner näheren Erklärung. Zu eng halten Rück. u. de Wette das Ganze nur für eine Erläuterung des *διὰ τῆς μωρίας* etc., wobei Rück. ganz willkürlich nach

---

\*) V. 22 beleuchtet die Geschichte der sittlichen Entwicklung der Welt. Dieselbe wird gekennzeichnet durch die einseitige Schätzung blossen Wissens und bloss äusserlicher Beglaubigung, von denen jene die Ursache hellenischer Entartung, diese die Ursache jüdischer Verhärtung angeht. V. 23 u. 24 schildert im Gegensatze dazu die Weltüberwindende Kraft des Evangeliums.

Ἰουδαῖοι ein μέν zudenken lässt. — Ἰουδαῖοι und Ἕλληνες ohne Artikel, da angegeben wird was solche, welche Juden sind u. s. w., in der Regel zu verlangen pflegen. — σημεῖα) durch Wunderzeichen, welche seine Messianität darthun würden (Matth. 16, 4), verlangen sie, solle sich der, an welchen sie glauben sollen, ausweisen. So fordern sie dieselben als Glaubensgrund; vrgl. Joh. 4, 48. Dass nicht Wunder der Apostel zu verstehen sind (Chrys., Theodoret., Oecum., Theophyl., Bengel u. M.), erhellt aus dem Gegensatz, so wie daraus, dass ja die Apostel wirklich σημεῖα vollbrachten (Rom. 15, 18 f. 2 Kor. 12, 12.). Die Juden verlangten vielmehr Wunderzeichen, durch welche sich der gekreuzigte, nach der Apostel Lehre erstandene und erhöhte Jesus als Messias darthue; denn die Wunder seines irdischen Lebens hatten für sie durch die Kreuzigung alle Beweiskraft verloren (Matth. 27, 41 f. 63 f.) Vrgl. Reiche Comment. crit. I. S. 123 f. Das σημεῖα αἰτ. als allgemeines jüdisches Characteristicum, von der Richtung auf sinnfällige Machtwirkungen, die den Zweifel ausschliessen, überhaupt zu nehmen, wie Hofm. will, entspricht weniger der bestimmten Beziehung des Contextes auf Christum, welchem man den Glauben verweigert. Bei der Lesart σημεῖον (s. die krit. Anm.) wäre irgend ein specifisch messianisches Legitimationswunder zu verstehen, nicht mit Schulz, Valcken., Eichhorn, Pott die ausgezeichnete Person eines weltlichen Regenten. Eine solche persönliche Beziehung müsste wie Luk. 2, 34 nothwendig vom Zusammenhange geboten sein, wogegen das parallele σοφίαν und Χ. ἐσταυρ. V. 23 entscheidet. — αἰτοῦσι) ist das wirklich ausgesprochene Fordern (dass gegeben werden); ζητοῦσι) das Trachten und Begehren, anquirere (correlat: εὐρίσκειν). — Χριστόν ἐσταυρ.) Christum als Gekreuzigten (2, 2. Gal. 3, 1), mithin weder als einen, der Wunderzeichen erscheinen lasse, noch als den Urheber einer neuen Philosophie, wie etwa Sokrates, Pythagoras. — σκάνδαλον) Apposition zu Χ. ἐσταυρ. Als Gekreuzigter ist er ihnen Anlass zu Unglauben und Verwerfung. Gal. 5, 11. Denn ein schimpflich Hingerichteter streitet mit der Forderung eines wunderverherrlichten Messias. — μωρίαν) Denn Philosophie begehren sie als Wegweiserin zum Heil; darum ist ihnen, an Christum als Gekreuzigten (nicht als Weltweisen) zu glauben, eine Absurdität; womit freilich ihre eigene σοφία zur μωρία παρὰ τ. Θεῷ wird, 3, 19.

V. 24. Bei Χριστόν, welches mit Triumph wiederholt wird, ist wieder κηρύσσομεν zu denken: „den Berufenen selbst aber — —, predigen wir Christum als Gottes Kraft und

Gottes Weisheit“, d. h. auf sie macht unsere Predigt von Christo als Gekreuzigtem den Eindruck\*), dass sie die Erscheinung und das ganze Werk Christi als dasjenige erfahrungsmässig erkennen, wodurch Gott die Heilsrettung mächtig wirkt und seinen weisheitsvollen Rathschluss offenbart; vrgl. V. 30. *Χριστὸν* appositionell zu *Χριστὸν ἑσταυρ.* zu nehmen (Hofm.), würde sich nur dann logisch richtig verhalten, wenn entweder V. 23 bloss *ἑσταυρωμένον* ohne *Χριστὸν* („einen Gekreuzigten — —, welcher ihnen Christus ist“), oder V. 24 bei *Χριστὸν* eine Näherbestimmung wie *ὅντως* oder *ἀληθῶς* stände. — *αὐτοῖς*) ist nicht das auf *τοὺς πιστεύοντας* zurückweisende iis, so dass *τοῖς κλητ.* Apposition dazu wäre (Hofm.), wobei ja *αὐτοῖς* trotz der weiten harten Rückbeziehung ganz überflüssig sein würde, sondern *αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς* gehört unter nachdrücklicher Voranstellung des *αὐτοῖς* (2 Kor. 11, 14. Hebr. 9. 23. al. u. sehr oft bei Griechen) enge zusammen und heisst einfach: ipsis autem vocatis (Vulg.), den Berufenen ihres Theils, für ihre Personen, so dass *αὐτοῖς* die Berufenen selbst im Gegensatz zu deren ungläubig bleibender Umgebung (*Ἰουδαίοις* — *μαρτίαν*) nach ihrem objectiven und so zu sagen ratificirten Verhältniss zu Gott bezeichnet (Herm. ad Viger. S. 733). Eben deshalb ist nicht *ἡμῖν* und *τοῖς πιστεύουσιν* (V. 21) gesagt, wie denn auch das *θεοῦ δύναμιν* etc., welches dem Ap. vorschwebte, ihm die Bezeichnung der Subjecte nach ihrer göttlichen Bestimmtheit darbot. Vrgl. V. 26. Ueber *κλητός* s. z. V. 2\*\*). — *θεοῦ δύν. κ. θε. σοφ.*) Allen *κλητοῖς* ist Christus Beides. Aber die Worte sind jenen beiden Forderungen V. 22 formal parallel; daher *δύναμιν* zuerst gesetzt. Wegen *σοφίαν* vrgl. z. V. 30.

V. 25. Bestätigung des *θεοῦ δύν. κ. θεοῦ σοφ.* durch einen allgemeinen Satz, dessen erste Hälfte dem *θεοῦ σοφίαν*, und die zweite Hälfte dem *θεοῦ δύναμιν* entspricht. — *τὸ μωρόν τ. θεοῦ*) das Thörichte, welches von Gott kommt\*\*\*),

\*) denn es ist nicht zweierlei Predigt, sondern eine und dieselbe, aber in ihrem gegentheiligen Verhältniss zu den zwei entgegengesetzten Classen der Menschen. Vrgl. 2 Kor. 2, 16. Das ist die Krisis, welche das Evangel. bewirkt, und sein Einfluss auf die Berufenen ist der freimachende (Joh. 8, 33. 36. Rom. 6, 22.).

\*\*) Vrgl. Clem. Al. Strom. I. S. 314. (ed. Paris 1641): *πάντων ἀνθρώπων κεκλημένων οἱ ὑπακούσαι βουλευθέντες κλητοὶ ὀνομάσθησαν*. Die nämlichen sind die *σωζόμενοι* V. 18; Gegentheil die *ἀπολλύμενοι*.

\*\*\*) Nach bekanntem Griechischen Gebrauche des Neutr. mit Genit. (Poppo zu Thuc. VI. S. 168. Kühner II. S. 290 A. 2.) könnte man auch abstract fassen: die Thorheit Gottes — die Ohnmacht Gottes. So *τὸ μωρόν* Eur. Hipp. 966. Aber P. hat die concrete Vorstellung ge-

d. h. was Gott wirkt und veranstaltet und was so den Menschen absurd erscheint. Vrgl. τὸ σωτήριον τ. Θεοῦ Luk. 2, 30. — τῶν ἀνθρώπων.) ist nicht mit den Meisten (auch Beza, Grot., Valck., Zachar., Flatt, Pott, Heydenr., de Wette) durch τοῦ σοφοῦ τῶν ἀνθρώπων zu vervollständigen, nach bekannter verkürzter Vergleichungsweise (s. z. Matth. 5, 20. Joh. 5, 36) — was hier mit Recht schon Estius als coactum tadelt (vrgl. Winer § 35, 5. S. 230), weil bei τῶν ἀνθρώπων nicht das vorherige Attribut, sondern das Gegentheil zu denken sein würde: vielmehr ist die ganz einfache Fassung: „weiser als die Menschen“; den Menschen ist weniger Weisheit eigen, als in dem Thörichten Gottes enthalten ist. — τὸ ἄσθενές τοῦ Θεοῦ) was vermeintlich kraft- und wirkungslos von Gott veranstaltet wird. Das Concretum, welches P. bei dem allgemeinen τὸ μωρὸν und τὸ ἄσθενές τ. Θεοῦ im Blicke hat, ist der Kreuzestod Christi, durch welchen Gott den Rathschluss seiner ewigen Weisheit vollzogen, mächtig die Erlösung der Welt bewirkt, den Grund des ewigen Heils gelegt und alle widergöttlichen Mächte überwunden hat.

V. 26—31\*). Erweis der Berechtigung dieser Charakteristik des Evangeliums aus dem Christenstande der Gemeinde. Das begründende Moment liegt in dem Gegensatze V. 27 f. Denn wenn sich's nicht so verhielte, wie V. 25 gesagt ist, so hätte Gott nicht die Thörichten der Welt erkoren, um die Weisen zu Schanden zu machen; er würde vielmehr umgekehrt verfahren sein und die Weisen der Welt sich ausersehen haben, um durch ihre Weisheit dem, was nun als das μωρὸν τ. Θεοῦ erscheint, zum Siege über die Thorheit der Welt zu verhelfen. Ist nun auch zuzugeben, dass die neue, einen Erfahrungsbeweis einführende Gedanken-

---

habe; sonst würde er am natürlichsten das eben vorher gebrauchte Abstractum *μωρία* gesetzt haben. Doch ist der Gedanke des concreten Ausdrucks nicht: Gott selbst, sofern er thöricht ist (Hofm.), wofür Stellen wie 2 Kor. 4, 17. Rom. 1, 19. 2, 4. 8. 3 nicht beweisend sind. — Ueber die verschiedene Accentuation *μωρός* und *μῶρος* s. Lipsius *grammat. Unters.* S. 25. Götting *Accentl.* S. 304.

\*) Zur Textkritik: V. 28. Das *καί* der l. rec. vor τὰ μὴ ὄντα ist wohl gleichformende Correctur. Die Zeugen schwanken. Orig. citirt bald mit bald ohne *καί*, die Hdschriften sind vielfach an dieser Stelle corrigirt. — V. 29. Für αὐτοῦ der l. rec. haben *ΣABC<sup>3</sup>D* Orig. Iren. al. das durch den Nachdruck geforderte τοῦ Θεοῦ. — V. 30. Für ἡμῖν *σοφία* der l. rec. (auch Scholz) ziehen Griesb., Lachm., Rück., Tregell., Tisch. VIII. *σοφία ἡμῖν* vor. Für letztere Stellung entscheiden *ΣAB* (*ἡμῶν*) *DEFG* (*ἡ σοφία ἡμῖν*) vulg. it. Orig. Ambrost. Vorangestellt ward ἡμῖν, um *σοφία* eng mit ἀπὸ Θεοῦ zu verknüpfen, während andere die Vorstellung der wahren Weisheit durch den Artikel bezeichneten.

reihe sich unmittelbar aus V. 25 ergibt, so folgt daraus doch nicht, dass nur dieser Satz, der ja selbst die Zusammenfassung der ganzen vorhergehenden Entwicklung ist, durch sie begründet werden soll (Meyer). Sie ist mit Recht von de Wette u. Hofm. auf den ganzen Abschnitt bezogen. — *βλέπετε* Imperativ. So hat es logisch richtig seinen auffordernden Nachdruck\*), nicht aber bei der indicativischen Fassung (Valla, Erasm., Castal., Beza, Vatabl., Beng., Rosenm., Schrader). — *τὴν κλησιν ὑμῶν* ist nicht mit Beza, Estius, Mosh., Seml., Rosenm., Pott willkürlich pro concreto, für *ὑμᾶς τοὺς κλητούς* zu nehmen, sondern: eure Berufung (zum messianischen Heil); sehet, wie dieselbe in Betreff der Personen, welche der berufende Gott erkoren hat (V. 27 ff.), beschaffen war (Meyer). Einfacher noch ist die Erklärung von Krause und Olsh.: es heisse, wie unser „Beruf“, das vitae genus, das Lebensverhältniss, in welchem er berufen wurde; aber allerdings findet dieselbe im N. T. nur 7, 20 eine Stütze. — *ὅτι* gleich *εἰς ἐκεῖνο, ὅτι*, „in so fern nämlich“. Plat. Prot. S. 330 E. Crat. S. 384 C. al. Joh. 2, 18. 9, 17. 11, 51. 2 Kor. 1, 18. 11, 10. Mark. 16, 14. Fritzsche Matth. S. 248 f. — *οὐ πολλοὶ σοφοὶ κ. σ.*) dass nicht Viele (unter euch) menschlich weise sind u. s. w. Zur Ergänzung genügt also das einfache *εἰσί*, so dass *οὐ πολλ.*, d. i. nur Wenige, Subject und *σοφ.* Prädicat ist, und es bedarf nicht eines hinzugedachten *ἐκλήθησαν* (so gewöhnlich), wornach *οὐ π. σ.* zusammen Subject wäre. *κατὰ σάρκα*, die Art und Weise der *σοφία* angehend, charakterisirt sie als rein menschliche, und unterscheidet sie von der christlichen Weisheit, welche vom *πνεῦμα* herrührt. Denn *σάρξ* umfasst das dem göttlichen Principe entgegentretende bloss Menschliche am Menschen. Vrgl. *σοφία σαρκική* 2 Kor. 1, 12. *σοφία ψυχική* Jak. 4, 15. u. s. z. Rom. 4, 1. Joh. 3, 6. Treffend schon Estius: „significari vult sapientiam, quae studio humano absque doctrina Spir. sancti potest acquiri“. Der Sache nach gleich ist die *σοφία τοῦ κόσμου* V. 20 und die *σ. τοῦ αἰῶνος τούτου* 2, 6. — *δυνατοί*) Dabei ist nicht wieder *κατὰ σάρκα* zu ergänzen: denn nur bei *σοφοί* war es wesentlich erforderlich. Dass weltlich Mächtige und Hochgeborene gemeint sind, versteht sich von selbst. — *εὐγενεῖς*) von hoher Herkunft. Vrgl. Luk. 19, 12, oft bei Classikern. — Was Rückert tadelt, dass Paulus, statt die V. 26 enthaltene Erscheinung als aus der göttlichen Weis-

\*) *Γάρ* steht beim Imperat. als confirmirendes Adverb, welches eine unbestreitbare Gewissheit bezeichnet. Vrgl. Kühner II. S. 724. 726.



heit hervorgegangen zu beweisen, sie als Argument für V. 25 hinstelle und so einen Cirkel mache, ist grundlos. Denn dass jene Erscheinung ein Werk der göttlichen Weisheit sei, war dem christlichen Bewusstsein (und Paulus schrieb ja an Christen, welche mit ihm dieselbe Anschauung hatten) eine ausgemachte Sache, und eignete sich daher unmittelbar zur erfahrungsmässigen Bestätigung von V. 25.

V. 27. 28. Erweiterte (s. τοῦ κόσμου und πᾶσα σὰρξ V. 29) Darstellung des erfahrungsmässigen Thatbestandes: Nein, das Thörichte der Welt wählte sich Gott aus u. s. w. Die Berufung V. 26 war ja eben Folge und Erweis der Auswahl. Vrgl. 1 Thess. 1, 4 f. 2 Thess. 2, 13 f. Rom. 8, 30. 9, 23 f. — τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου) die thörichten Bestandtheile der Welt (Menschheit), d. i. diejenigen, welchen irdische Weisheit ganz fremd war, so dass sie die Einfältigen unter den Menschen waren. Vrgl. Matth. 11, 25 (Meyer). Doch scheint die von den Meisten (Theodoret., Luther, Grot., Estius, Rosenm., Flatt, Billr. al.) bevorzugte Erklärung: „nach dem Urtheile der Welt“ mehr für sich zu haben, da die Analogie des Ausdrucks von V. 25 dafür spricht und es sich hier um relative Grössen handelt (vrgl. τὰ μὴ ὄντα V. 28). Dass dem Urtheile der Welt die Lage der Berufenen entsprechen habe, ist dadurch selbstverständlich nicht ausgeschlossen. — Die Neutra (vrgl. zum Plur. Gal. 3, 22) bezeichnen die Kategorie im allgemeinen, wobei sich durch den Context versteht, dass die dazu gehörigen Personen gemeint sind. S. überh. Winer § 27, 5. S. 167, und den gleichen classischen Gebrauch b. Blomf. ad Aesch. Pers. Gloss. 101. — ἵνα τ. σ. καταισχ.) Absicht. Die Nichtigkeit und Werthlosigkeit ihrer Weisheit sollte zu ihrer Beschämung thatsächlich zu Tage treten (indem nicht sie, sondern die Unweisen von Gott ausgezeichnet wurden), gleichviel ob sie selbst dieses geistigen und sittlichen Bankrotts sich bewusst geworden oder nicht. — Das dreimalige ἐξελ. ὁ Θεός bei den drei Gegensätzen von σοφοί, δυνατοί und ἐγγενεῖς (V. 26) hat den Nachdruck freudiger Gewissheit. — τὰ μὴ ὄντα) Der Gegensatz von ἐγγενεῖς ist in dreifachem Klimax dargestellt. Dies Dritte, die beiden vorherigen Bezeichnungen mit grossem Gewichte appositionell zusammenfassend (daher ohne καί), ist das Aeusserste: das wie nicht existirend Angesehene, d. i. was so völlig nichtsgeltend war, als ob es gar nicht vorhanden wäre (Winer § 55, 5. S. 451). Parallelen vrgl. b. Wetstein, auch Plat. Crit. S. 50 B. u. dazu Stallb. Im Gegensatz dazu ist τὰ ὄντα, wozu nicht τι ergänzt zu werden braucht, zu erklären: das Existirende, was durch

Ansehn, Glück u. s. w. als das Daseiende (*κατ' ἐξοχήν*) Geltung hat. Vrgl. Pflugk zu Eurip. Hecub. 284: „ipsum verbum *εἶναι* eam vim habet, ut significet in aliquo numero esse, rebus secundis florere“. — *κατηργ.*) Nicht wieder *καταισχ.*, weil die Begriffe *μὴ εἶναι* und *εἶναι* ein entsprechendes und stärkeres Wort verlangten, welches die Vorstellung zu nichte machen (d. i. geltungslos machen Rom. 3, 31) bezeichnete.

V. 29. Endzweck, dem der durch das dreifache *ἵνα* etc. ausgedrückte Mittelzweck untergeordnet ist. — *ὅπως μὴ καυχ. πᾶσα σάρξ*) an Jerem. 9, 23 sich anlehnender hebraisirender Ausdruck des Sinnes: damit sich kein Mensch rühme. Zur Erklärung dient, dass die Negation zum Verbum, nicht zu *πᾶσα σ.* (*כָּל-בָּשָׂר*) gehört: „damit jeder Mensch das Sichrühmen unterlasse“. Vrgl. Fritzsche Diss. in 2 Kor. II. S. 24 f. Zu *σάρξ* als Bezeichnung des Menschen nach seiner Schwäche und Unvollkommenheit im Gegensatz gegen Gott s. z. Act. 2, 17. — *ἐνώπ. τ. Θεοῦ*) Rom. 3, 20. Luk. 16, 15 al. Keiner soll vor Gott hintreten und prahlen: ich bin weise u. s. w.; dazu hat Gott durch die Auswahl der Unweisen u. s. w. die menschliche Weisheit und Hoheit zu nichte gemacht, so dass also der Grund der Geltendmachung menschlicher Vorzüge vor Gott hinweggefallen ist.

V. 30 f. führt dem *ὅπως μὴ καυχ. π. σ. ἐνώπ. τοῦ Θεοῦ* gegenüber (*δέ*) das wahre Verhältniss zu Gott aus und das daraus folgende wahre und rechte *καυχᾶσθαι*: Wohl aber Gottes Werk ist es, dass ihr Christen und somit der grössten göttlichen Wohlthaten theilhaftig seid, damit keiner unter euch sich anders denn nur Gottes rühme. Vrgl. Eph. 2, 8 f. — *ἐξ αὐτοῦ*) hat den Hauptausdruck: Kein Anderer als Gott ist es, von dem die Thatsache, dass ihr in Christo (als eurem Lebenselemente) seid, herrührt. *ἐξ* bezeichnet das ursächliche Ausgehen. Vrgl. Eph. 2, 8: *οὐκ ἐξ ὑμῶν, Θεοῦ τὸ δῶρον*, auch das profane *ἐκ Θεῶν, ἐκ Διός* (Valck. zu Herod. 2, 13) und überh. Winer § 47. S. 345. Während Hofm. auch hier wie V. 28 in *εἶναι* den Begriff des wahren Seins einlegt, welches sie von Gott „vermöge ihrer Beschlossenheit in Christo“ haben, nehmen andere nach Chrys., Theodoret, Theophyl. *ἐξ αὐτοῦ δὲ ὑμεῖς ἐστε* dermassen für sich, dass dadurch die Kindschaft Gottes ausgedrückt (vrgl. Ellendt Lex. Soph. I. S. 553) und durch *ἐν* die nähere Modalbestimmung der Gelangung zu dieser Kindschaft gegeben werde: *παῖδες αὐτοῦ ἐστε, διὰ τοῦ Χριστοῦ τοῦτο γινόμενοι*, Chrys. Vrgl. Calvin, Beza, Grot., Flatt, Billr., Rückert, Ewald u. M. Unrichtig, da die Vorstellung *ἐκ Θεοῦ εἶναι* in dem angenommenen Sinne johanneisch, aber nicht dem paulini-

schen Ausdruck entsprechend ist (auch nicht Gal. 4, 4), und da *εἶναι ἐν Χριστῷ* eine so solenne Vorstellung war (Rom. 16, 7. 11. 2 Kor. 5, 17. Gal. 1, 22 al.), dass sie auch hier von selbst dem Leser sich darbieten musste; überdies entspricht dem *ἐξ αὐτοῦ* das nachherige *ἀπὸ Θεοῦ*. Dies auch gegen Osiand., welcher nach *ἐξ αὐτοῦ* hinzudenkt: *γεννημένοι*: „aus Gott geboren, seid ihr Christi Glieder“. — *ὑμεῖς*) mit Nachdruck: ihr euren Theils, ihr die Auserwählten aus der Welt. — *ὃς ἐγενήθη* — *ἀπολύτρωσις*) legt den hohen Werth des von Gott herrührenden *εἶναι ἐν Χριστῷ* an's Herz, indem zugleich mit Rücksicht auf die vorhergehende Erörterung der Charakter des Evangeliums als *σοφία Θεοῦ* inhaltlich bestimmt wird: „Welcher uns Weisheit geworden ist von Gott, nämlich Gerechtigkeit und Heiligkeit, und Erlösung“. *ἐγενήθη* ist bloss spätere (dorische) Form statt *ἐγένετο* (Lobeck ad Phryn. S. 108 f.), nicht, wie Rückert will (vgl. Luther: „gemacht ist“), wahres Passivum dem Sinne nach. Vrgl. Act. 4, 4. Kol. 4, 11. 1 Thess. 2, 14. (Eph. 3, 7. Lachm.). Meyer fasst die vier Begriffe nebengeordnet: Christus ward uns Weisheit u. s. w., insofern seine Erscheinung und sein ganzes Heilswerk den Gläubigen die Heils-Güter verschafft hat; nämlich zunächst — worauf es im Zusammenhange von V. 19 f. vor allem ankam — Weisheit, denn den Gläubigen ist der Rathschluss Gottes enthüllt, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss sind (s. 2, 7 f. Kol. 2, 3); Gerechtigkeit, denn mittelst des Glaubens sind wir durch den versöhnenden Tod des Herrn rechtschaffen geworden vor Gott (Rom. 3, 24 f. al. s. z. Rom. 1, 17); Heiligkeit (s. z. Rom. 6, 19. 22), denn in den durch den Glauben Gerechtfertigten wirkt Christus fortwährend durch seinen Geist das neue heilige Leben (Rom. 8, 1—11); Loskaufung, denn Christus hat die Gläubigen durch sein Blut, als Lösepreis (Rom. 3, 24. 6, 20. 7, 23) von Gottes Zorn, welchem sie vor dem Glaubenseintritte unterworfen waren, befreit (s. z. Eph. 1, 7, 2, 3). Gegen solche Nebenordnung entscheidet jedoch sowohl das Unmotivirte und Schleppende, das die Einführung der drei letzten Stücke auf diese Weise erhält, und die Schwierigkeit, einen ersichtlichen Grund für ihre Anordnung zu entdecken, als auch das zusammenfassende *τὲ καὶ* — *καί*, womit das Folgende als nähere Bestimmung des Hauptbegriffs sich kennzeichnet. Einer solchen bedurfte es in diesem Zusammenhange; da der Ap. das Evangelium nicht unter der Kategorie der *σοφία* verkündigt hatte, nun aber diese Kategorie sich eignet und nach ihrem Gegensatz zur *σοφία τοῦ κόσμου* beleuchtet hat, erübrigte es, klar

zu sagen, dass die christliche Weisheit mit dem von ihm verkündigten Evangelium zusammenfalle. Meyer macht gegen diese Erklärung, die auch Rückert u. Neand. befolgen, geltend, dass *τὲ καὶ* nur *δικαιοσύνη* und *ἀγιασμός* enge verbinde und diese Begriffe von *σοφία* nicht trenne. Er beruft sich dafür auf Hartung I, S. 102, Bäuml. S. 224 f. Ellendt, Lex. Soph. I, S. 278, aus welchen Stellen kein Grund für diese Behauptung ersichtlich ist. *Τὲ—καὶ* bezeichnet hier wie sonst die Gleichmässigkeit der verbundenen Glieder und bereitet das „Hinzukommen eines zweiten Gliedes im ersteren vor“. Die engere Zusammenfassung der so verbundenen Glieder, an die ein drittes durch *καὶ* angefügt werden kann (z. B. Solon, fragm.: *γαστρί τε καὶ πλευραῖς καὶ ποσὶν ἄβρὰ παθεῖν*), sondert sie selbstverständlich aus dem weitem Zusammenhange aus. Vrgl. Hartung I. S. 98 f. — *Ἀπολύτρωσις* steht mit Nachdruck am Schlusse, denn es geht auf die reale Grundlegung des Heils durch die Versöhnung Christi, welche für den Gläubigen die *δικαιοσύνη* und den *ἀγιασμόν* bewirkt (Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II. S. 218). Der Begriff geht daher nicht auf etwas Zukünftiges, wie Rom. 8, 23 (*τοῦ σώματος*), Eph. 1, 14, 30 auf die jenseits unseres irdischen Lebens sich vollendende Erlösung (Hofm.), und ist auch nicht seiner specifischen Beziehung auf Christus durch Verallgemeinerungen wie: *ἀπήλλαξεν ἡμᾶς ἀπὸ πάντων τῶν κακῶν* (Chrys.) zu entkleiden. L. Bos (Obs. misc. S. 1 f.), Cleric., Noesselt (Opusc. II, S. 127 f.), Valck., Krause beziehen nur *ὅς* bis *θεοῦ* auf Christum, und nehmen *δικαιοσύνη* etc. als abstracta pro concretis (2 Kor. 5, 21) zu *ὑμεῖς ἐστε* gehörig: „Ejus beneficio vos estis in Christo Jesu *δικαιοσύνη* etc.“ Valck. Abgesehen davon, dass die Wortfügung dieser Verbindung widerstrebt, würde dadurch der Hauptbegriff *σοφία* zu einer Zwischennotiz gemacht. — *ἀπὸ θεοῦ*) von Seiten Gottes, von Gott als Urheber her. So schon Herod. 6, 125: *ἀπὸ δὲ Ἀλκμαίωνος* — — *ἐγένοντο καὶ κάρτα λαμπροί*. S. auch Ellendt Lex. Soph. I. S. 194. Winer §. 47, S. 348. Buttm. neut. Gr. S. 280. Dass es zu *ἐγενήθη* gehört, nicht zu *σοφία*, beweist das zwischenstehende *ἡμῖν*, welches aber nicht mit Rückert so zu fassen ist, als ob *ἡ ἡμετέρα σοφία* stände („was dem Hellenen seine *σοφία* ist oder nur vorgeblich sein soll, nämlich der Grund des Vertrauens — — das ist uns Christus“), weil sonst Paulus geschrieben haben müsste: *ὅς ἡμῖν ἐγενήθη ἡ σοφία* mit Artikel, und *ἡμῖν* vorangestellt mit dem Nachdrucke des Gegensatzes. — Beachte noch, dass P. *ὑμεῖς* in dem mit V. 26 eröffneten Blicke auf die Gemeinde der Leser gesagt hat, dass aber dann bei Anführung der

Segnungen Christi der Blick sich auf alle Christen ausdehnt, und daher statt des individualisirenden *ὑμεῖς* das communicative *ἡμῖν* eintritt.

V. 31. Dass Gott der Urheber eurer Verbindung mit Christo und somit eures Christenglückes ist (V. 30), dies soll euch nach göttlicher Absicht (*ἵνα*) bestimmen, dem das rechte demüthige *καυχᾶσθαι* fordernden Schriftworte nachzukommen: „der sich Rühmende soll des Herrn sich rühmen“, seine Vorzüge nicht anders denn als Gottes Werk preisen, sich nicht anders denn als von Gott Begnadigten rühmen. — Dass der *κύριος* nicht Christus sei (Rückert), sondern Gott, auch nicht Christus und Gott (Hofm.), beweist das nachdrückliche *ἐξ αὐτοῦ* V. 30 und *ἐνώπι.* v. *θεοῦ* V. 29. Vrgl. z. 2 Kor. 10, 17. — Das Citat ist Jer. 9, 24, ganz frei abkürzend nach d. LXX. Die Structur aber ist anakoluthisch; denn P. behält absichtlich das Schriftwort in seiner kräftigen Imperativform unverändert bei, und überlässt es dem Leser die eigentlich erforderliche gewesenene structurmässige Umsetzung des Imperat. in den Conjunct. sich selbst zu denken. Vrgl. z. Rom. 15, 3.

## Cap. II.

V. 1—5\*). Das dem Wesen des Evangeliums (1, 17—25) entsprechende Verfahren des Paulus.

V. 1. *Καγώ*) reiht ein neues Moment an, das sowohl die grundsätzliche Entwicklung über das Wesen des Evan-

---

\*) Zur Textkritik: V. 1. *μαρτύριον*) **N**\*AC Minusk. Syr. Copt. u. e. Väter: *μυστήριον*. Gebilligt von Griesb. u. Ewald, aufgenommen von Rück. Glossematisch aus V. 7 beige geschrieben. Wäre *μαρτύριον* aus 1, 6 eingekommen, so würden die Zeugen, welche es haben, auch *τοῦ Χριστοῦ* statt *τ. θεοῦ* lesen, was aber überhaupt nur bei sehr wenigen gelesen wird, von denen noch dazu einige *μυστήριον* haben. — V. 2. *εἰδέναι* *τι*, l. rec. *τοῦ εἰδέναι τι*. Aber *τοῦ* fehlt bei entscheidenden Zeugen; gegen die Voranstellung von *τι* BCP. (D\* u. e. E Min. Väter), entscheiden **NADbFGL** Vulg. Pesch. Orig. Tert. Ambrostr. — V. 3. *καγώ*) Lachm., Rückert, Tisch. VIII nach **NABCP** Minusk. Or. Bas. al. — Die l. rec. hat *καὶ ἐγώ*. — V. 4. Vrgl. Reiche comm. crit. I. S. 133 f. Die l. rec. hat *ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις*. *Ἀνθρωπίνης* ist eine durch V. 5 u 13 veranlasste Glosse. Für die von Meyer, Lachm. Treg. Tisch. VIII gebilligte LA.: *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις* zeugen **NBCDEL**P. vulg. die meisten griech. Väter, unter denen Makar. Chrys.: *πειθανοῖς* haben, während der griech. Text von FG *ἐν πειθοῖς* ohne *λόγοις* darbietet. Besteht die Vermuthung zu Recht, dass der hellenische Christ



geliums bestätigt als auch die 1, 17 bezeichnete Aufgabe des Apostels ausführt und nach der Sachgemässheit ihrer Ausführung beleuchtet. *καθ' ὑπεροχὴν* etc gehört zu *καταγγ.*, die beim *καταγγέλλειν* befolgte Art und Weise bezeichnend: „Und ich, da ich zu euch gekommen, Brüder, bin gekommen, nicht nach Massgabe eines Hervorragens von Rede (Beredtsamkeit) oder Weisheit (Philosophie) euch verkündigend das Zeugniß Gottes.“ Was man wider diese Verbindung der Worte (die auch Castal., Bengel u. M., Pott, Heydenr., Schrader, de Wette, Osiand., Ewald befolgen) einwendet, *ἔλθων ἦλθον* gebe eine unerträgliche Tautologie, gilt nicht (vgl. Bernhardt S. 475. Bornem. ad Cyrop. 5, 3, 2. Saupp. ad Anab. 4, 2, 21 u. z. Act. 7, 34), und würde auch die Structur *ἦλθον οὐ — σοφίας, καταγγέλλων* treffen (Luther, Erasm., Calvin, Grot. u. M., Flatt, Rückert, Hofmann); ferner ist es natürlicher und sinngemässer, dass bei *καθ' ὑπεροχὴν* etc. die Weise der Verkündigung, als dass die Weise des Kommens gedacht ist. Darum ist auch *ἦλθον* nicht erst hinter *σοφίας* gesetzt; die Präposition *κατά* aber zum Ausdrucke der Modalität (Winer §. 49 S. 375) ist ganz in der Ordnung; vgl. *καθ' ὑπερβολήν, κατά κράτος* u. dgl. — Zu *ὑπεροχή*, eminentia, vgl. 1 Tim. 2, 2. 2 Makk. 3, 11. 6, 23. 13, 6 (*κακῶν ὑπεροχή*). Diod. Sic. 12, 41. Plat. Legg. 4 S. 711 D. Arist. Pol. 4, 9, 5. — *καταγγέλλων*) Paulus hätte das Futur setzen können; aber das Partic. Praes. veranschaulicht die Sache als mit dem *ἦλθον* schon in der Ausführung begriffen. So besonders oft *ἀγγέλλων* (Valck. ad Phoen. 1082), z. B. Xen. Hell. 2, 1, 29: *ἐς τὰς Ἀθήνας ἐπλευσεν ἀγγέλλουσα τὰ γεγονότα*. Plat. Phaed. S. 116 C. u. dazu Stallb. S. überh. Winer §. 45, 1. S. 320 f. Dissen ad Pind. Ol. 7, 14. — *τὸ μαρτύρ. τοῦ Θεοῦ*) der Sache nach nicht verschieden von *τ. μαρτ. τ. Χριστοῦ* 1, 6. 2 Tim. 1, 8. Denn die Verkündiger des Evangeliums geben Zeugniß von Gott, was er nämlich in Christo gethan zum Heile der Menschen. Vgl. 15, 15. Der Genit. ist nach 1, 6 nicht mit Calvin, Beng., Osiand., Hofm. subjectiv zu fassen, wie 1 Joh. 5, 9 f. Joh. Dam. umschreibt es durch *τὸ κήρυγμα ὃ μαρτυροῦμεν* (Tisch. VIII).

V. 2. „Denn ich beschloss nicht (nahm nicht die Aufgabe mir vor), etwas ausser Jesu Christo, und zwar dem Gekreuz-

an dem Ausdruck *πειθῶ* leicht Anstoss nehmen konnte (Heinrici S. 103) und ihn daher zu corrigiren geneigt war, so ist die LA. *ἐν πειθῶ σοφίας λόγων* (oder *τῶν λόγων* Orig. Epiph. 7 Minusk.) durch d (in *persuasione sapientiae sermones*) g (in *persuasione sapientiae*), Ambr. Pesch. Arm. Aeth. Gloss. Albert. S. 119 (*πειθοῖ: πιθανότητι*) hinlänglich gestützt, um für die ursprüngliche erachtet zu werden.

zigten, unter euch zu wissen“, d. i. der Verkündigung Jesu Christi u. s. w. noch anderes Wissen beizumischen \*). Hätte Paulus dies nicht verschmäh't und nicht von anderem Wissen abgesehen, so würde sein καταγγέλλειν nicht frei von ὑπεροχῇ λόγον ἢ σοφίας geblieben sein. Willkürlich wider die Worte ist die gewöhnliche Beziehung der Negation auf τι: ich beschloss, nichts zu wissen (so auch Pott, Flatt, Rückert, Osiand., Ewald). Zu viel, da es der Text nicht giebt, finden Calvin und Grot. in ἔκρινα: magnum duxi; zu wenig Hofm. nach Luther u. A.: ich urtheilte, meinte, da P. wohl auf das Vornehmen etwas zu wissen, aber nicht auf das Urtheil, dass er etwas wisse, verzichten und es von sich verneinen konnte. Seine Selbstbestimmung sollte nicht darauf gerichtet sein u. s. w. Vrgl. 7, 37. 2 Kor. 2, 1. Rom. 14, 13; κρίναι τι καὶ προθέσθαι Polyb. 3, 6, 7. Sap. 8, 9. 1 Makk. 11, 33. 2 Makk. 6, 14 al. Er hätte auch anders verfahren können, wenn er sich's vorgenommen hätte. — τι εἰδέναι) πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῆς ἐξωθεν εἰρηται σοφίας. οὐ γὰρ ἦλθον συλλογισμοὺς πλέκων, οὐδὲ σοφίσματα, οὐδ' ἄλλο τι λέγων ὑμῖν, ἢ ὅτι ὁ Χριστὸς ἐσταυρώθη, Chrys. Aber die Resignation auf alles andere ist durch εἰδέναι weit stärker ausgedrückt (vrgl. Arrian. Epikt. 2, 1), als wenn P. λέγειν oder λαλεῖν gesagt hätte. Er war nicht Willens, unter den Korinthern ausser Christo noch etwas anderes im Bewusstsein zu tragen. Der Begriff des Dürfens (Rück.), welcher in der Beziehung des Infin. zum Verbo liegen könnte (s. Lobeck ad Phryn. S. 753. Kühner ad Xen. Mem. 2, 2, 1. Anab. 5, 7, 34), wäre hier nur schwächend. Wäre τοῦ εἰδέναι τι die richtige Lesart (aber s. die krit. Anm.), so wäre die richtige Fassung des Genit. nicht: so dass (Billr.), sondern: ich fasste keinen Vorsatz, um etw' zu wissen. Vrgl. z. Act. 27, 1. — κ. τοῦτ' ἐσταυρ.) trotz des darin liegenden Anstosses bei Juden und Heiden 1, 18. 23. Vrgl. Gal. 6, 14.

V. 3. 4. Nach dem Beweissatze V. 2 setzt die Rede den Zusammenhang von V. 1 fort, und zwar mit dem einfachen καί: „Und ich meines Theils (mag es bei anderen anders gewesen sein!) befand mich in Schwachheit und in viel Furcht und Zittern bei euch“ (πρὸς ὑμ., s. z. Joh. 1, 1). — γίγνεσθαι ἐν, in einen Zustand u. s. w. gerathen und darin sein, wie Thuc. 1, 78, 1. Plato Prot. S. 314 C. Vrgl. Luk. 22, 44.

\*) Treffend bemerkt Causaub., das Ἰησ. X. auf die Person, und κ. τοῦτ' ἐσταυρ. auf das Officium sich beziehe, und: „in his duobus totum versatur evangelium“. Aber so stark betont ist der zweite Punkt im Rückblicke auf 1, 17–24.

1 Makk. 1, 27. 2 Makk. 7, 9. Hist. Sus. 8. Man könnte auch *πρὸς ὑμᾶς* an *ἐγενόμην* anschliessen, doch wohl nicht so, als ob statt *ἐγενόμην*: *ἦμην* stände (Mark. 14, 49), wie Hofm. auslegt, sondern in dem Sinne: ich gelangte zu euch (2 Joh. 12 u. s. überh. Fritzsche Ind. ad Lucian; Dial. Deor. S. 85. Nägelsb. zu Ilias S. 295. A. 3); aber V. 4 beweist, dass hier nicht wieder (V. 1) das Hinkommen, sondern die Situation des Dortseins in Rede steht. — Die drei Ausdrücke, *ἄσθ.*, *φόβος* und *τρόμος* bezeichnen die grosse Schüchternheit, mit welcher Paulus im demüthigen Gefühle des Missverhältnisses seiner eigenen Kräfte zu der grossen Aufgabe, von welcher ihm seine Gewissenhaftigkeit nichts erliess, in Korinth war. So fühlte er sich sehr schwach und war in Furcht und Zittern. Mangel an natürlicher Willensstärke und Entschlossenheit aber, wovon Hofmann erklärt, litt P. auch nach seinem athenischen Erlebniss nicht, und solche Schwachheit hat sich auch Act. 18, 4—11 nicht verrathen. Mit Chrys., Theodoret, Theophyl., Erasmod., Corn. a Lap., Grot. u. M. an die Leiden und Verfolgungen (*ἄσθ.*) und an die Furcht vor den Gefahren zu denken, welche er in Korinth zu bestehen hatte, verbietet der Zusammenhang, da Verfolgungen und Gefahren vom Texte nicht angedeutet sind und den Bestimmungsgrund zur Einfalt der Predigt (V. 1. 4 f.) nicht abgeben mussten, ja selbst zu desto grösserer rednerischer Anstrengung reizen konnten. Die Schwachheit etc. war tief ethischer Natur, beruhend in aller Resignation auf menschliche Weisheit und Kraft (V. 5). Verkehrt verstehen andere *ἄσθεν.* sogar von körperlicher Schwäche, entweder überhaupt von Kränklichkeit (Rückert), oder insonders von Brustschwäche und schwacher Stimme (Storr, vrgl. Rosenm.). — *φόβος* u. *τρόμος* bezeichnen bei Paulus immer (vrgl. auch Ps. 2, 11) die tief lebendige und heftige Besorgniss der Demuth, dem betreffenden Verhältnisse nicht Genüge leisten zu können. S. 2 Kor. 7, 15. Phil. 2, 12. Eph. 6, 5. — *ὁ λόγος μου* u. *τ. κήρυγμά μου* ist zwar vermöge der Wiederholung des *μου* nachdrücklich auseinander gehalten, wird aber willkürlich unterschieden, wenn man jenes von der Form, dieses von dem Inhalte (Heydenr.), oder jenes von der privata, dies von der publica institutio (so die M., auch Rückert) fasst. Jenes ist das Allgemeine, dies etwas Besonderes: „meine Rede überhaupt (vrgl. 2 Kor. 10, 10) und insonders meine öffentliche Verkündigung“. — Nach der LA. *οὐκ ἐν πειθοῖς σοφ. λόγοις*) sc. *ἢ* ist zu erklären: non versabatur in, bewegte sich nicht in überredenden Weisheitsworten, nicht in solchen Worten, welche philosophisch zugerichtet und dadurch zum Ueber-

reden geeignet waren. *πειθός* ist sonst in der ganzen Schriftsprache nicht aufbehalten, sondern *πιθανός* (Xen. Cyr. 6, 4, 5. Thuc. 4, 21. Dem. 928, 14. Joseph. Antt. 8, 9 u. die Stellen aus Plato b. Ast Lex. III. S. 102. Meinecke Menand. S. 222). Gebildet aber ist *πειθός* von *πείθω* in richtiger Analogie wie *φειδός* von *φείδομαι* u. a. m. Vrgl. Salmas. de ling. Hellenist. S. 86. Reiche Comment. crit. I. S. 136 f. Möglich, dass es ein nur der mündlichen Gemeinsprache gehörendes Adjectiv war. Zwar wollte Kypke (Obs. II. S. 193.) bei Plat. Gorg. S. 493 A. eine Spur finden; allein es ist daselbst ein Wortspiel zwischen *τὸ πιθανόν* und *πίθος*, Fass, welches mit *πειθός* in gar keinem Zusammenhange steht. Nach Pasor u. Schrader soll *πειθοῖς* Dat. plur. von *πειθῶ*, suada, sein, und das Folgende Apposition: in Ueberredungen, in Weisheitsworten. Aber der Plur. von *πειθῶ* existirt auch nicht, und wie abgerissen ist die Apposition und wie ganz der Parallele V. 13 entgegen! Die sprachliche Schwierigkeit erledigt sich bei der auch von Beza und Er. Schmidt (nach Euseb.) gebilligten Lesung: *ἐν πειθοῖ σοφίας λόγων*. Grot. conjicirte: *ἐν πιστοῖς* etc.; Valck., Klose u. Kühn (Comment. ad 1 Cor. 2, 1—5. Lips. 1784): *ἐν πιθανοῖς* oder *πειθανοῖς* etc. (vrgl. auch Alberti Schediasm. S. 105); Alberti: *ἐν πειθοῖς* (suadae) *σ. λόγοις* oder (so auch Semler, Flatt, Rinck, Fritzsche in d. Hall. Lit. Z. 1840. Nr. 100): *ἐν πειθοῖ σοφίας* (ohne *λόγοις*). — *ἐν ἀποδείξει πνεύματος κ. δυνάμ.* Ohne dass die beiden Genit. durch ein *ἐν διὰ δυοῖν* für *πνεύματος δυνατοῦ* zu nehmen sind (noch Pott, Flatt, Billr., Olsh., Maier nach Aelteren), kann, je nachdem man dieselben objectiv oder subjectiv nimmt und *ἀπόδειξις* erklärt, entweder der Sinn sein: so dass ich Geist und Kraft bekundete (so Vatabl. u. M., auch Pott u. Billr.), oder: so dass Geist und Kraft sich durch mich kund gaben (Calvin.: „in Pauli ministerio — quasi nuda Dei manus se proferebat), oder: so dass Geist und Kraft den Beweis führten (Rück., de Wette, Osiand., Neand., Maier nach Aelteren). Letzteres ist dem gewählten Ausdrucke *ἀπόδειξις* (nur hier im N. T.: vrgl. aber 3 Makk. 4, 20. 4 Makk. 3, 19. Bei den Classikern ist es technischer Ausdruck für einen Beweis aus sicheren Prämissen. Dem. 326, 4. Plat. Phaed. S. 77 C. Theaet. S. 162 E. S. Heinrici S. 13) und dem pragmatischen Verhältnisse zu *οὐκ ἐν πειθοῖ σ. λ.* am entsprechendsten. Paulus meint den heiligen Geist (V. 10 f.) und die in demselben sich mittheilende Gottes-Kraft V. 5 (Rom. 1, 16. 2 Kor. 4, 7. 1 Thess. 1, 5), welche durch seine Vorträge auf die Gemüther, sie von deren Wahrheit überführend, einwirkten, — das Testimonium Spiri-

tus s. internum \*) Textwidrig haben mehrere Aeltere nach Orig. c. Cels. 1. S. 5 πνεύματος auf die Orakel des A. T. und δυνάμ. auf die Wunder des Ap. bezogen; Grot.: jenes gehe auf die Prophetieen, dies auf die Heilungen, durch welches beides Paulus die ἀπόδειξις geführt habe.

V. 5. Zweck, den die göttliche Leitung, als deren Organ sich der Ap. wusste, bei V. 4 hatte: „damit euer Glaube (an Christum) nicht in Menschenweisheit, sondern in Gotteskraft (welche euch durch meine Rede und Predigt überzeugt hat) beruhe“, seinen ursächlichen Grund habe (Bernhardy S. 210). Dass aber ἵνα nicht die eigene (Hofm.), sondern die göttliche Absicht einführt, ergiebt sich aus ἐν ἀποδείξει etc., womit P. ausgesagt, wie Gott durch ihn gewirkt habe. Vgl. ἵνα 1, 31.

V. 6—16 \*\*). Wodurch, für wen und in welchem Sinne ist das Christentum Weisheit? — Nachdem

---

\*) Treffend vermuthet Theophyl. zu πνεύματος: ἀρρόγῳ τινὶ τρόπῳ πιστῶν ἐνεποιεῖ τοῖς ἀκούουσιν, bezieht aber δυνάμ. auf die Wunder, wie auch Theodoret, welcher, beide Momente zusammenfassend, von der θαυματουργία τοῦ πνεύματος erklärt. So im wesentlichen auch Chrys., nach welchem durch πνεύματος die Wunder als wahre Wunder erscheinen sollen.

\*\*) Zur Textkritik: V. 7. Die Stellung θεοῦ σοφίαν (l. rec. Matth. umgekehrt) ist entschieden bezeugt, auch die Stellung V. 10: ἀπεκάλ. ὁ θεός. — V. 9. Statt des zweiten εἰ haben Lachm. Tregell., Tisch. VIII nach ABC Clem., Rom. 1, 34 al. ὅσα, von Meyer gebilligt. Jedoch sind entschieden überwiegende Zeugen für das von Tisch. VIII recipirte εἰ. — αὐτοῦ fehlt bei N\*ABC Copt. Clem. Bas. Cyr. Getilgt von Lachm., Tregell., Rückert, Tisch. VIII. Es wird gestützt durch N<sup>o</sup>DEFGL Vulg. Pesch. Orig. Die Auctoritäten halten sich demnach fast die Wage. Wahrscheinlicher scheint die spätere Einfügung um des volleren Ausdrucks willen (gegen Meyer). Analog haben Orig. interpret. 2, 213 und Didymus: per spiritum sanctum. — V. 11. ἀνθρώπων fehlt b. A. 17 Athan. Cyrill, ist aber, ebenso wie das folgende τοῦ ἀνθρώπου (das b. FG Arm. u. e. V. fehlt) durch überwiegende Auctoritäten gesichert. — ἔγνωκεν ist nach weit überwiegenden Zeugen gebilligt von Griesb. und aufgenommen auch von Lachm., Rückert, Tisch., Tregell. Die l. rec., Matth., Scholz haben οἶδεν. Mechanische oder glossematische Wiederholung des vorherigen οἶδεν. Für ἔγνωκεν spricht auch die Lesart ἔγνω bei FG 23 KV. — V. 13. πνεύματος) die l. rec. hat die entbehrliche Näherbestimmung αἴλου gegen entscheid. Zeugen. — V. 15. Das μέν hinter ἀναρχ. b. der l. rec., Scholz ist mit Recht von Lachm., Rückert, Tisch. (Tregell. setzt es in Klammern) getilgt. Es dürfte dem folgenden δεῖ zu Gefallen hineingebessert sein. — In N\* Harl.\* fehlt der ganze Vers durch Homoeoteleut. — πάντα), das die l. rec., Scholz, Tregell. und auch Tisch. VIII. aufnehmen (Lachm. setzt τὰ vor πάντα in Klammern), ist durch N<sup>o</sup>ABD<sup>o</sup>cEFGL Iren. Clem. Orig. gegen ACD\*F überwiegend bezeugt. Meyer sieht πάντα als alte Correctur an, zum Zweck der Herstellung einer Uebereinstimmung mit οὐδενός. Dass es auch als Mascul. gefasst worden ist, beweist die LA. πάντας bei Didym.



Paulus 1, 17--31 die einfache und nicht kunstmässige Vortragsweise des Evangeliums aus dessen Inhalte und Wirkungen gerechtfertigt und hiervon 2, 1--5 die Anwendung auf sich und sein Predigen unter den Korinthern gemacht hat, lag es ihm ob, zu entwickeln, inwiefern das Evangelium Weisheit sei, — eine Untersuchung, der er sich um so weniger entziehen durfte, als erst Apollos dasselbe unter diesem Gesichtspunkt dargestellt hatte (Einl. §. 1. Heinrichi S. 118). Das Missverständniss, seine Meinung könnte von den Korinthern dahin bestimmt werden: das Evangelium sei überhaupt keine σοφία (Meyer), brauchte er nach 1, 21. 24 nicht zu fürchten und auch nicht abzuwehren. Es ist demnach im Folgenden nicht eine rücksichtlich des Inhalts verschiedene Verkündigung vorausgesetzt, welche nicht allen Gläubigen gleicherweise zugänglich wäre, sondern es wird von den Voraussetzungen gehandelt, unter denen das Evangelium sich als Weisheit Gottes erweist und als solche aufgenommen wird.

V. 6. „Weisheit jedoch (so frei von Menschenweisheit auch mein Vortrag bei euch war) tragen wir unter den Vollkommenen vor“. — λαλοῦμεν) wir sprechen sie aus, halten sie nicht zurück. Dass der Plur. nicht auf Paulus allein (so gewöhnlich) gehe, sondern auf die apostolischen Lehrer überhaupt, erhellt aus dem die besondere Anwendung der Pluralrede einführenden καὶ ἐγὼ 3, 1. — ἐν heisst nichts anderes als in, umgeben von, unter, coram; λαλεῖν ἐν entspricht dem λαλεῖν mit Dat. 3, 1; daher nicht nur die an sich schon sprachlich unrichtige Fassung (denn selbst in Stellen wie b. Bernhardy S. 212 ist das locale ἐν festzuhalten): für die Vollkommenen (Flatt nach Aelteren) abzuweisen ist, sondern auch die Erklärung: nach dem Urtheile der Vollkommenen (Grot., Tittm. de Sp. Dei mysterior. div. interprete. Lps. 1814 u. in d. Synon. N. T. S. 285), was mit Billr. auf die Vorstellung „unter“ zurückzuführen wäre, da der entsprechende Gebrauch von ἐν ἐμοί, ἐν σοί, nach meiner, deiner Ansicht, ausschliesslich diesen bestimmten Phrasen gilt (Bernhardy S. 211). — Die τέλειοι sind diejenigen, welche über die Anfängerschaft der christlichen Heilerkenntniss hinaus und in die höhere Sphäre gründlicher und umfassender Einsicht eingedrungen sind (Meyer). Aber es scheint geboten, dem Ausdruck hier eine bestimmtere

u. Theodoret. — V. 16. Χριστοῦ) Iachm.: κυρίου, nach BD\*FG. Theophyl. Ambrosiast. Aug. Sedul. Mechanische Wiederholung des vorherigen κυρίου. Wäre κυρίου ursprünglich gewesen und wäre glossirt worden, so würde man, da die Beziehung des vorherigen κυρίου auf Gott aus Jes. 40, 13 jedem Glossator bekannt war, θεοῦ gesetzt haben.

Beziehung zu geben, als Eph. 4, 13. An den wenigen Stellen nämlich, wo *τέλειος* und *τὸ τέλειον* bei Paulus vorkommt, bezeichnet es das „Ziel, dem nachzutrachten die Christen gebunden sind“, oder „die Gabe, die sie von Gottes Gnade erwarten. Hier dagegen charakterisirt es einen Zustand, welchem das *σοφίαν λαλεῖν* entspricht, und zwar einen Zustand, der nie eintritt, wenn *τέλειος* in dem Sinne vollkommener sittlicher Reife (Eph. 4, 13) genommen wird“. Es erhält daher die Bedeutung: eingeweiht in die Mysterien des Heils. Veranlasst war die Wahl des Ausdrucks durch Apollos. Paulus ersetzt ihn deshalb sogleich durch das ihm geläufige *πνευματικός*. Vrgl. Valck. und näheres bei Heinrici S. 40 f. 108. — Meyer bestimmt die *σοφία*, welche den *τέλειοι* vorgetragen wird, als das christliche Analogon der Philosophie im gewöhnlichen Sinne, als höhere christliche Religionsweisheit, deren Vortrag (12, 8) für die Anfänger im Christentume noch nicht geeignet sei (3, 1. 2). Die Form dieses Unterrichts sei die begeisterte, unter dem Einflusse des heiligen *πνεῦμα* gestaltete, von den Lehren der philosophischen Redekunst aber unabhängige Rede (V. 13); den Stoff hätten die künftigen Verhältnisse des Messiasreiches (V. 9. 12) in ihrem Zusammenhange mit dem göttlichen Erlösungsrathschlusse und dessen Vollziehung in Christo, die *μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* (Matth. 13, 11), — das, was kein Auge gesehen u. s. w. Vrgl. Bab. Sanhedr. f. 99. 1: „Quod ad mundum futurum: oculus non vidit, o Deus praeter te“. Darin sei auch die Lehre von der *κτίσις* nach ihrer messianischen endgeschichtlichen Bestimmung Rom. 8, diese höchste Analogie der Naturphilosophie mit inbegriffen \*). Allerdings sei dabei nicht

---

\*) Vergl. Rück., welcher in Betreff des Stoffes urtheilt: es gehören dahin die höheren Ansichten über den göttlichen Weltplan in Bezug auf die Entwicklung des Gottesreichs, insbesondere auf die Führung des jüdischen Volkes, über die Bedeutung der göttlichen Veranstaltungen vor Christus, z. B. des Gesetzes, in Bezug auf den höchsten Zweck, das Gottesreich, über die Art und Weise, wie Christi Tod und Auferstehung das Weltheil fördere, so wie über die Veränderungen, welche die Zukunft noch in ihrem Schoosse trage, namentlich die mit der Wiederkehr des Herrn verbundenen Ereignisse. Aehnlich und ausführlicher noch Estius. Nach de Wette finden sich Bestandtheile dieser Weisheit im Briefe an die Römer in den Ausführungen über die Rechtfertigung, den Gegensatz von Christo und Adam und die Prädestination; in den Briefen an die Epheser und Kolosser, in den Andeutungen über den göttlichen Erlösungsplan und die Person Christi; in unserm Briefe Cap. 15; Betrachtungen derselben Art auch Hebr. 7—10 vrgl. 4, 11 f. Nach Osiand. ist diese *σοφία* die tiefere dogmatische Entwicklung des Evangeliums nach seinen geschichtlichen Gründen und ewigen, auf die Vollendung

an eine *disciplina arcani* zu denken, wie 3, 1. 2 beweist. In der Hauptsache stimmen mit dieser Fassung, dass nämlich *σοφία* jene höhere Religionsweisheit und *τέλειοι* die in der christlichen Erkenntniss bereits Ausgebildeten, gleichsam zur Mannesreife Herangewachsenen bezeichne, Erasm., Castal., Estius, Bengel, Seml., Stolz u. M., auch Pott, Usteri, Schrader, Neand., Maier, abgesehen von den schon Genannten, überein. Gewiss ist es richtig, dass die Ausbildung einer *disciplina arcani* von dem Apostel nicht begünstigt werden soll; aber auch jene von Meyer vertheidigte Ausscheidung einer besonderen christlichen Weisheit im Unterschiede von den allen erschlossenen Elementen der evangelischen Verkündigung (Hebr. 6, 1 f.) liegt nicht im Context. Das Evangelium ist vielmehr als Ganzes *σοφία Θεοῦ* für alle *τέλειοι*, d. h. für alle, die durch das *πνεῦμα* mit neuer Kraft der Einsicht und des Lebens ausgerüstet das Organ für das Verständniss desselben empfangen haben. Andernfalls verwischt sich der Unterschied zwischen *σοφία* und *γνώσις*, den Paulus festhält (vrgl. zu 12, 8); der letzteren eignet das Gebiet, welches Meyer der *σοφία* zuschreibt. Daher verstehen mit Recht Chrys., Theoph., Theodoret, Luther, Calvin, Beza, Grot., Rosenm., Tittm., Flatt, Billr., Olsh. unter den *τελείοις* überhaupt die Christen, oder die wahren Christen, denen die Lehre des Ap. (*σοφίαν λέγει τὸ κήρυγμα καὶ τὸν τρόπον τῆς σωτηρίας, τὸ διὰ σταυροῦ σωθῆναι, τελείους δὲ τοὺς πεπιστευκότας*, Chrys.) als Weisheit erscheine, nicht als Thorheit. „Ea dicimus, quae plena esse sapientiae judicabunt veri ac probi Christiani“, Grot. Hiergegen spricht nicht 2, 3 (vrgl. Castal.), wo *βρῶμα* und *γάλα* nicht einem Gegensatz von *σοφία* und *κήρυγμα* als Anfängerunterricht entsprechen, sondern der Ap. sagt, dass er den Unreifen, die also noch nicht *τέλειοι* und *πνευματικοί* waren, die ihren Bedürfnissen angemessene Nahrung geboten habe, um sie dadurch zur Einsicht in den Wesensgehalt des Evangeliums zu führen. Hier handelt es sich um den Inhalt des Evangeliums, dort um das Verhältniss der christlich unreifen Korinther zu demselben. Wie wäre sonst das: *ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε* (3, 2<sup>b</sup>) zu verstehen, nachdem Paulus doch (nach

---

des Gottesreichs sich erstreckenden Folgen. Vrgl. Ewald S. 139, nach welchem sich ihr Inhalt um das Evangelium als den Knoten- und Mittelpunkt aller göttlich menschlichen Geschichte dreht, und eben deshalb auch alle Räthsel sowohl der ganzen Geschichte als der Schöpfung berührt. Hofm. denkt an die schliessliche Herrlichkeit der Gläubigen. — Diese schwankenden und sich kreuzenden Inhaltsbestimmungen zeigen zur Genüge, wie misslich es ist, dem Evangelium eine besondere *σοφία Θεοῦ* gegenüberzustellen.

Meyer) einen Aufriss der höheren Weisheit gegeben hätte? — σοφίαν δὲ οὐ τ. αἰῶν. τ.) „Weisheit aber, welche nicht diesem Weltalter angehört“ (δέ wie Rom. 3, 22. 9, 30. Gal. 2, 2. Phil. 2, 8), welche nicht, wie jüdische Theologumene und hellenische Philosophie, Erzeugniss und Geistes Eigentum des vormessianischen Weltalters ist. Vrgl. 1, 20. Αἰῶνος τούτου σοφίαν ὀνομάζει τὴν ἔξω, ὡς πρόσκαιρον καὶ τῷ αἰῶνι τούτῳ συγκαταλνομένην, Theophyl. — οὐδέ) auch (insonderheit) nicht. — τῶν ἀρχ. τ. αἰῶν. τ.) Dies sind die Herrschenden überhaupt (vrgl. Act. 13, 27), die Gewaltträger (proceres) der vormessianischen Zeit unter Juden und Heiden. Dass aber Paulus meine, es sei keine Politik, was er lehre (Grot.), ist eine fremdartige Beschränkung; er sagt überhaupt, jene σοφία sei eine den zeitlichen Machthabern fremde Weisheit. Vrgl. V. 8. Man darf sowohl an die einflussreichen Gelehrten und Philosophen denken (Theodoret, Theophyl. u. M., Pott, vrgl. Neand.: „die geistigen Machthaber der antiken Welt“), als auch an Würdenträger und Besitzende, die durch ihre Verwerfung Christi seinen Tod mit verschulden (gegen Meyer). Die Beziehung auf Dämonen (2 Kor. 4, 4. Joh. 12, 31 vrgl. Marcion, Orig., τινὲς bei Chrys. u. Theophyl., auch Ambros., Estius, Bertholdt) ist jedoch eingetragen. Endlich ist die Erklärung von den jüdischen Archonten (Cameron, Hammond, Vorstius, Lightf., Locke, Stolz, Rosenm.) dem allgemeinen Ausdrücke zuwider und von V. 8 nicht geboten. — τῶν κα-  
ταργ.) welche abgethan werden, d. i. zu bestehen aufhören (1, 28. 15, 24. 2 Thess. 2, 8. 2 Tim. 1, 10. Hebr. 2, 14). Ihr Urtheil ist mit dem siegreichen Fortschreiten des Evangeliums gesprochen (1, 26—28) und wird vollzogen (Billr. Flatt, Rück.), wenn der wiederkehrende Christus sein Reich errichtet. Vrgl. Apoc. 16—19. Nur auf das letztere Moment mit Meyer den Ton zu legen, ist durch das nachdrücklich wiederholte τοῦ αἰῶνος τούτου nicht geboten, das hier wie sonst (z. B. 1, 20. 2 Kor. 4, 4) nur zur Kennzeichnung der gottabgewandten Welt gebraucht wird. — Das Partic. Praes. steht sowohl, wie 1, 18. 2 Kor. 3, 7, von dem sicher und unfehlbar Eintretenden, als auch von dem bereits gegenwärtig Offenkundigen.

V. 7. Θεοῦ σοφίαν) Gottes Weisheit, deren Inhaber Gott ist, welcher sie den Verkündigern geoffenbart hat, V. 10. Dieses Θεοῦ ist mit grossem Nachdruck vorangestellt, wie auch die Wiederholung von λαλοῦμεν etwas Feierliches hat, vrgl. Rom. 8, 15. Phil. 4, 17. — ἐν μυστηρίῳ) gehört nicht zu τὴν ἀποκεκρ. (so verbindet ausdrücklich schon Theodoret; vrgl. Grot.: „quae diu in arcano recondita fuit“);

auch nicht zu *λαλοῦμεν* (Erasm., Estius, Rückert, Schrader, de Wette, Osiander, Hofm.), weder in dem Sinne: *secreto et apud pauciores* (Estius, Corn. a Lap.), da von einer *disciplina arcani* keine Rede ist (s. z. V. 6) aber auch nicht: mittelst Geheimnisses, d. h. dadurch dass wir Geheimes (eine dem menschlichen Verstande verborgene und uns von Gott enthüllte Lehre, s. z. Rom. 11, 25) vortragen (Meyer, Rückert, Neand.). Mit Recht verbinden die Meisten *ἐν μυστηρ.* mit *σοφίαν* sc. *οὐσαν*: Gottes geheime (ohne Offenbarung unerkannte) Weisheit (Pott, Heydenr., Billr., Tittm., Usteri, Ewald al.). Nicht *λαλοῦμεν*, sondern *σοφία* bedarf nämlich einer näheren Bestimmung, welche, um den Hauptbegriff nach seinem Ursprung und nach seinem Wesen zu umschreiben, doppelt gegeben wird. Der vor *ἐν μυστηρίῳ* fehlende Artikel spricht, wie auch Meyer anerkannt hat, nicht dagegen, während die Verbindung dieser Worte mit *λαλοῦμεν* allerdings durch die Wortstellung ausgeschlossen erscheint. — *τὴν ἀποκεκρ.*) ihrer Natur nach, vermöge deren sie nicht allein der ganzen Vorzeit verdeckt gewesen, sondern auch fortwährend ohne göttliche Offenbarung unerkannt ist. Vrgl. V. 9. 10. Rom. 16, 25. — *ἣν προῶρ. ὁ Θεὸς* etc.) Hierbei ist weder mit den Meisten (auch Pott u. Heydenr.) *ἀποκαλύπτειν, γνωρίσαι* und Aehnliches oder mit Olsh. ein Dativ der Person zu ergänzen, noch ist mit Billr. u. Rückert anzunehmen, Paulus habe bei *ἣν* das Object der Weisheit gedacht, das durch Christum erworbene Heil. Denn *προῶρ.* hat (vrgl. Eph. 1, 5) seine vollständige und logisch richtige Beziehung in *εἰς δόξαν ἡμ.*, so dass der Gedanke ist: welcher Weisheit Gott vor Anbeginn der Weltperioden (in Ewigkeit) die Vorherbestimmung gegeben hat, dass wir durch sie zur Herrlichkeit gelangen sollen. Dies *εἰς δόξ. ἡμ.* bezeichnet die mit der Vollendung eintretende Herrlichkeit der Christen (15, 49. Rom. 8, 17. 29 f. 1 Thess. 2, 12), welche nicht zu werden (Hofm.), aber welche herzustellen und zu verwirklichen jene Gottesweisheit im ewigen göttlichen Heilsplane die Bestimmung erhalten hat. Diese Bestimmung erreicht sie vermöge des Glaubens der Subjecte (1, 21). Die Beziehung auf die diesseitige geistige Verklärung ist nicht mit anzunehmen (gegen de Wette, Osiand., Neand. u. v. Aeltere), wie auch das correlate *τῆς δόξης* V. 8 lediglich auf die himmlische Glorie geht. Die Gottesweisheit enthüllt sich dann als die seligmachende, welche in der der *δόξα* Christi gleichgestalteten *δόξα* der Gläubigen ihre vor Weltbeginn von Gott gesetzte Vorherbestimmung erreicht haben wird (Weiss, ntl. Theol. S. 401 f. 3. A.). Eine Correlation zwischen *τῶν κατεργουμένων* V. 6 zu *εἰς δ.*



ἦ. (Meyer, Bengel: olim relevandam, tum cum principes mundi destruentur) ist eingetragen, da letztere Worte nicht ein Urtheil über die der δόξα theilhaftigen enthalten.

V. 8. Ἦν) parallel mit dem vorherigen ἦν und auf Θεοῦ σοφίαν bezüglich (Calvin, Grot. u. d. Meisten, auch Flatt, Rückert, de Wette, Osiand., Hofm.), nicht auf δόξ. ἡμῶν (Tert. c. Marc. 5, 6, Camerar., Pott, Billr., Maier); denn der wesentliche Punkt im ganzen Zusammenhange ist das Nichterkennen jener Weisheit\*). — εἰ γὰρ ἔγνωσαν etc.) parenthetischer Thatbeweis für das eben Behauptete; denn ἀλλὰ V. 9 bezieht sich auf ἦν οὐδεὶς — ἔγνωκεν. Die Kreuzigung Christi ist hier als That der Gesammtheit der ἀρχ. τ. αἰῶν. betrachtet. — τὸν κύριον τῆς δόξης) der auferstandene Christus ist der Herr, der als Vermittler der δόξα der Gläubigen die göttliche δόξα an sich trägt: der Herr der Herrlichkeit. Vrgl. Jak. 2, 1. Ganz analog heisst Gott Eph. 1, 17 ὁ πατὴρ τῆς δόξης. Vrgl. Act. 7, 2. Ps. 24, 7. Hebr. 9, 5. Der Ausdruck des Adjectivbegriffs durch den Genit. hat in allen diesen Stellen rednerische Nachdrücklichkeit. Vrgl. Herm. ad Viger. S. 887. Gewählt aber ist diese Bezeichnung Christi im Gegensatz gegen ἐσταύρωσαν; denn ὁ σταυρὸς ἀδοξίας εἶναι δοκεῖ, Chrys. Hätten die ἀρχόντες jene σοφία Θεοῦ erkannt, so würden sie auch Christum als das was er ist, als κύριος τ. δόξης erkannt, und statt ihn schmachvoll zu kreuzigen, ihn angenommen und geehrt haben. Aber was ihnen Weisheit war, war eben nichts weiter als selbstische Weltklugheit und geistliche Thorheit; darnach handelten Hannas und Kaiaphas, Pilatus und Herodes und handeln alle, die gleich ihnen zu Christus Stellung nahmen. Vrgl. überh. Luk. 23, 34. Act. 3, 17.

V. 9. Ἀλλὰ) sondern, Gegensatz von ἦν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τ. αἰ. τ. ἔγνωκεν. — Die Schriftstelle, welche nun P. anführt, ist zu übersetzen: „Was ein Auge nicht gesehen und ein Ohr nicht gehört hat und (was) zum Herzen eines Menschen nicht gestiegen ist, (nämlich:) Alles was Gott den ihn Liebenden bereitet hat“. Abhängig sind diese Worte im Zusammenhange u. St. noch von λαλοῦμεν. P. hat nämlich, statt noch weiteres von der Weisheit selbst auszusagen und

\*) Die einfache gleichmässige Fortführung der Rede durch ἦν hat hier einen fieberlichen Nachdruck wie Act. 4, 10, besonders oft im Epheserbr. Um so weniger ist Grund, mit Hofm. ἦν V. 8 gleich ταύτην (Buttm. neut. Gr. S. 243) und als einen neuen Hauptsatz anhebend zu nehmen. Die asyndetische gleichartige Nebenordnung mehrerer Relativsätze ist seit Homer (s. Ameis z. Od. ψ, 229 Anh.) auch ein sehr gewöhnlicher classischer Gebrauch.

also wieder mit ἥν fortzufahren (welche keiner der Machtträger erkannt hat, sondern welche), den geheimnissvollen Inhalt der Weisheit bezeichnet, und sich daher in der sächlichen Form (durch ᾧ) ausgedrückt, wozu ihn das in gleicher Form lautende Schriftwort, welches ihm vorschwebte, im Flusse der Rede veranlasst. Die Structur ist demnach nicht anakoluthisch (Rück. schwankend; de Wette u. Osiand., nach denen sie in die Vorstellung des Geheimnissvollen sich verliert), und auch nicht durch γέγονε zu ergänzen (Theophyl., Grot.). Die von Hofm. wiederholte Verbindung mit V. 10, welche Lachm. ed. min. u. Meyer's 1. u. 2. Aufl. befolgten: Was ein Auge nicht gesehen u. s. w., hat uns hingegen (δέ, s. z. 1, 23) Gott geoffenbart u. s. w., ist nicht einfach genug, stört das Ebenmass der Rede und scheitert daran, dass, da das Citat offenbar nur bis ἀγαπῶσιν αὐτόν geht, καθὼς γέγραπται logischer Weise nicht vor, sondern erst hinter ᾧ stehen müsste, weil ja dieses ᾧ, nicht aber schon καθὼς γέγραπται das Object von ἀπεκάλυψεν einführen würde. — καθὼς γέγραπ.) Chrys. u. Theophyl. schwanken, welche Stelle gemeint sei, ob eine verlorene Prophetie (so Theodoret), oder Jes. 52, 15. Orig. aber u. and. Väter (Fabric. ad Cod. Apocr. N. T. S. 342. Pseudepigr. V. T. I. S. 1072. Lücke Einl. z. Offenb. I. S. 235), denen Schrader, Ewald beistimmen, nehmen unter heftigem Widerspruch des Hieron. eine Anführung aus der Offenbarung des Elias an, worin Zachar. Chrysop. Harm. evang. S. 343 die Worte wirklich gelesen haben will; Grot. betrachtet sie als „e scriptis Rabbiorum, qui ea habuerunt ex traditione vetere“. Die Meisten aber, auch Osiander u. Hofm., finden hier mit Hieron. z. Jes. 64 u. ad Pammach. ep. 101 ein freies Citat von Jes. 64, 4 (zum Theil mit Zuziehung von 52, 15. 65, 17), s. bes. Surenhus βιβλ. καταλλ. S. 526 f., auch Riggenbach in d. Stud. u. Krit. 1855. S. 596 f. Allein die durch künstlich zwängende Deutung der Jesaiasstelle (s. bes. Hofm.) nicht zu erledigende Sinnverschiedenheit und Unähnlichkeit im Ausdruck ist allzu gross, kaum Anklänge darbietend, wie nirgend anderswo, wo Paulus wenn auch noch so frei citirt. Es scheint daher keine andere Auskunft übrig zu bleiben, als dass man, so sehr man auch im dogmatischen Interesse seit Hieron. sich dagegen gesträubt hat, der alten Versicherung des Orig. u. s. w. Glauben schenke, die Worte seien aus der Apocalypsis Eliae. So auch Bleck in d. Stud. u. Krit. 1853. S. 330. Da jedoch Paulus mit καθὼς γέγραπ. immer nur kanonische Stellen anführt, so ist dabei anzunehmen, dass er's auch hier zu thun vermeinte, und in gedächtnissmässiger Verwechselung den apokryphischen

Spruch als eine kanonische, etwa prophetische Stelle sich dachte, wozu ihm die Anklänge bei Jesaias leicht Anlass geben konnten. Vrgl. auch Weiss bibl. Theol. S. 276. 3. A. Dillmann, Ascencio Jesaiae (Leipzig 1777) S. XVII. — ἃ ὁφθαλμοῖς οὐκ εἶδε etc.) Aehnliche Bezeichnungen des sinnlich und geistig nicht Wahrgenommenen aus Classikern und Rabbinen s. b. Wetst., Lightf. Hor. S. 162., Valck. Vrgl. Empedocl. b. Plut. Mor. S. 17 E.: Οὐτ' ἐπιδεκτὰ τὰδ' ἀνδράσιν, οὐτ' ἐπακουστὰ, οὔτε νόῳ περιληπτὰ. Zu ἀναβ. ἐπὶ καρδίᾳ, בְּלֵב בְּלֵב הִלָּךְ zum Herzen aufsteigen, d. i. zum bewussten Gegenstande des Empfindens und Denkens werden, so dass die Sache als Vorstellung in den Thätigkeitskreis des innern Lebens eintritt, vrgl. z. Act. 7, 23. — τοῖς ἀγαπ. αὐτόν) d. i. im Sinne d. Ap.: den wahren Christen\*). S. z. Rom. 8, 28. Was ihnen Gott bereitet hat, ist das Heil des Messiasreichs. Vrgl. Matth. 25, 34. Constit. ap. 7, 32, 2: οἱ δὲ δίκαιοι πορεύσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον κληρονομοῦντες ἐκεῖνα, ἃ ὁφθαλμοῖς οὐκ εἶδε etc.

V. 10. Nachdem Paulus die bisherige Verborgenheit der göttlichen σοφία dargestellt, wendet er sich nun zu ihrer Enthüllung, in Folge deren ja eben jenes λαλοῦμεν V. 6 f. geschah. Dabei ist ἡμῖν mit dem tiefen Selbstgeföhle, durch so hohe göttliche Begnadung ausgezeichnet zu sein, nachdrücklich an die Spitze gestellt. Das Object von ἀπεκάλ. ist das unmittelbar vorhergehende ἃ ἡτοίμασεν etc. — ἡμῖν) Der Plur. wie λαλοῦμεν V. 6, also weder auf den Ap. allein (Rosenm., Rückert u. M.), noch auf alle Christen (Billr. u. M.) zu beziehen. — διὰ τοῦ πνεύμ. αὐτοῦ) Der heilige Geist, das von Gott ausgehende persönliche Princip der christlichen Erleuchtung, aller christlichen Begabung und des christlichen Lebens, vermittelt, indem er dem Menschen mitgetheilt wird (V. 12), die göttliche Offenbarung; er ist der Träger derselben; Eph. 1, 17. 3, 5. 1 Kor. 12, 11. 14, 6 al. — τὸ γὰρ πνεῦμα etc.) Damit beginnt die Beweisführung für jenes ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν etc., welche bis

---

\*) Clem. ad Cor. I, 34 (vrgl. Harnack z. d. St.) citirt die nämliche Stelle (mit der ihm bei Schriftcitaten gangbaren Formel λέγει γὰρ) so, dass er hier τοῖς ὑπομένουσιν αὐτ. hat, vielleicht in Erinnerung von Jes. 64, 4. LXX. Gewiss hat auch Clem. die St. für kanonisch gehalten, was sich aber daraus erklärt, dass ihm unser Brief bekannt war. Das τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτ. haben auch die Constit. ap. 7, 32, 2. Der s. g. zweite Clemensbrief Cap. 11 hat die Stelle bloss bis ἀνέβη. Mit Vorliebe haben die Gnostiker diesen Passus citirt. Vrgl. Hippolyt. (ed. Duncker et Schneidew.) S. 216, 222, 230.

V. 12 fortläuft, so nämlich: Denn der Geist ist vertraut mit den Geheimnissen Gottes, weil nur er in dem einzigartigen Wissensverhältniss zu Gott steht, welches dem Verhältnisse des menschlichen Geistes zum Menschen entsprechend ist (V. 10. 11); wir aber haben keinen andern als diesen Gottesgeist empfangen, um das Heil Gottes zu wissen (V. 12), so dass also kein Zweifel bleibt, dass wir wirklich jene ἀποκάλυψις durch den Geist haben. — Dass τὸ πνεῦμα nicht der menschliche, sondern der heil. Geist sei, ist aus dem Vorhergehenden und aus V. 11. 12 gewiss. — ἐρευνᾶ) Richtig schon Chrys.: οὐκ ἀγνοίας, ἀλλ' ἀκριβοῦς γνώσεως ἐνταῦθα τὸ ἐρευνᾶν ἐνδεικτικόν. Vrgl. Ps. 139, 1. Rom. 8, 27. Apoc. 2, 23. Das Wort drückt die Activität dieser Erkenntniss aus. Aber an das „Sichwissen Gottes im Menschen“ (Billr. vrgl. Baur) hat Paulus, dem solche Hegel'sche Anschauungen aufgedrungen werden, nicht gedacht. — πάντα) Alles, unbegrenzt. Vrgl. Sap. 7, 23. Ps. 139, 7. — τὰ βάθη τ. Θεοῦ) vrgl. Judith 8, 14: βάθος καρδίας ἀνθρώπου, s. z. Rom. 11, 33, auch Plat. Theaet. S. 183 E. Die Tiefen Gottes bezeichnen die ganze unerschöpfliche reiche Fülle, welche Gott in sich birgt, also alles was sein Wesen, seine Eigenschaften, seine Gedanken, Pläne, Rathschlüsse u. s. w. ausmacht. Letztere (s. V. 9. 12), das βαθύβουλον (Aesch. Pers. 143) der Gottheit, gehören dazu; an sie vorwiegend wo nicht ausschliesslich (was Meyer ablehnt) zu denken, fordert die Absicht des Ap., über das Innwerden der göttlichen Weisheit zu verständigen. Gegentheil: τὰ βάθη τοῦ Σατανᾶ Apoc. 2, 24. Die Tiefen Gottes, der Erkenntnisskraft erschaffener Geister unerreichbar (vrgl. Rom. 11, 33), werden von der Erkenntnissthatigkeit seines eigenen immanenten Lebens- und Offenbarungsprincips durchdrungen, so dass dieses, d. i. der heilige Geist, die Kraft und das Organ der göttlichen Selbsterkenntniss ist. Gott ist Subject und Object des Erkennens in der innergöttlichen Activität des Geistes, welcher das Substrat des absoluten Selbstbewusstseins der Gottheit ist, gleichwie der menschliche Geist dasjenige des menschlichen Ich.

V. 11. Wie das Erforschen der βάθη τοῦ Θεοῦ dem Gottesgeiste ausschliesslich zukomme, erhellt aus dem analogen Verhältnisse des menschlichen Geistes zum Menschen. — ἀνθρώπων) ist weder entbehrlich (Grot.), noch zu verdächtigen (Tittm.), sondern es hat, wie nachher τοῦ ἀνθρώπου, hervorhebenden Nachdruck, daher auch die gewählte Stellung: ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου: Kein Mensch weiss, was des Menschen ist, ausser dem Geiste des Menschen,

der in ihm ist“\*). Vrgl. Prov. 20, 27. Wäre dem eigenen Geiste des (zum Objecte der Betrachtung gesetzten) Menschen selbst nicht bekannt, was ihm eigentümlich ist, so würde kein Mensch diese Kenntniss des Menschen haben, sie würde gar nicht im Bereiche menschlichen Wissens sein. Des Menschen eigener Geist weiss es, aber kein anderer Mensch. — Bei τὰ τοῦ ἀνθρώπου, so wie bei τὰ τοῦ θεοῦ ist nicht mit Vielen, auch Pott u. Flatt, βάθρη zu ergänzen, welche Beschränkung des allgemeinen Ausdrucks, dem τὰ βάθρη als Qualitativ-Ausdruck untergeordnet ist, ganz willkürlich wäre. Es sind überhaupt die Verhältnisse Gottes und des Menschen gemeint, und zwar nach dem Contexte die inneren. Zur Verdeutlichung dient was Grot. als Beispiel anführt: „principum abditos sensus quis novit nisi ipse principis animus?“ — ἐγνώκει cognita habet. S. Bernhardt S. 378. Dieses οὐδεὶς ἔγνωκε ist übrigens selbstverständlich nicht auch im Unterschiede vom Sohne (Luk. 10, 22), sondern von den Creaturen gesagt.

V. 12. Δέ weiterführend zur zweiten Hälfte der mit τὸ γὰρ πνεῦμα V. 10 angehobenen Beweisführung (s. z. V. 10). — ἡμεῖς wie ἡμῖν V. 10. — τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου) d. i. den Geist, welchen die ungläubige Menschheit hat. Meyer erklärt mit Berufung auf 2 Kor. 4, 4. Eph. 2, 2. 6, 11. Joh. 12, 31. 1 Joh. 4, 3. 5, 19 diesen Geist als das diabolische πνεῦμα oder den vom Teufel ausgehenden Geist, ohne doch dazu fortzugehen, mit Holsten (Evg. des Paulus u. Petrus S. 388 f.) demselben das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου unterzuordnen, oder die „Sprache menschlicher Schulweisheit“, welche die Inhaber dieses πνεῦμα führen, als Aeussierung diabolischer Potenzen zu werthen. Die Nothwendigkeit dieser Erklärung

---

\*) τὸ ἐν αὐτῷ ist eine argumentative Bestimmung. — Das wissende Subject im Menschen ist das Ich des persönlichen Selbstbewusstseins, daher τὸ πνεῦμα, nicht ἡ ψυχή, zumal letztere bei Paulus nirgends als „Trägerin des höheren gottverwandten Lebens“ eingeführt wird. Die Wahl des Ausdrucks πνεῦμα ist hier durch die Vergleichung bedingt, ohne dass damit ein Urtheil über das Verhältniss des menschlichen Geisteslebens zum göttlichen ausgesprochen wird. Auch der ἀνθρώπος ψυχικός (V. 14) hat das hier beschriebene Selbstbewusstsein. Vrgl. Weiss, ntl. Theol. S. 249. 3 A. — Da es sich um eine Analogie handelt, ist dieselbe nicht über den Vergleichspunkt zu pressen, weder dahin, dass der Geist Gottes als die Seele der göttlichen Substanz erscheine (Hallet, dageg. Heilmann Opusc. II), noch dahin, dass er nicht verschieden von Gott sei. Der Process der menschlichen Selbstkenntniss dient zur Verdeutlichung des Vorgangs im Innenleben Gottes, welcher dem πνευματικός die Wahrheit und Gewissheit der ihm durch das πνεῦμα ἐκ θεοῦ offenbarten Weisheit Gottes verbürgt.



gründet er auf den Gegensatz, in welchem das objectiv gedachte *πνεῦμα τ. θ.* zum *πν. τ. κ.* stehe; es sei derselbe Gegensatz, wie er zwischen dem *πνεῦμα τῆς πλάνης* und dem *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* 1 Joh. 4, 6 obwalte. Nun ist jedoch für den Lehrkreis der vier Hauptbriefe des Ap. eine „entschieden dualistische Anschauung“ von dem Verhältniss der Welt zu Gott nur unter Voraussetzung eines Begriffs der *σάρξ* als substantiell sündhafter Potenz erweislich, die Meyer ablehnt; ein organisirtes Reich des Bösen, in dem der *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* vermöge seines *πνεῦμα* eine eigene Weisheit sich erschaffe, bleibt um so mehr ausgeschlossen, als der Ap. die Thatsache der Sündenherrschaft im *κόσμος* nicht vom Teufel sondern von Adams Uebertretung ableitet und als Folge der eigenen verkehrten Willensrichtung ansieht (Rom. 5, 12. 1, 18 f. Es scheint daher angemessener, *τὸ πν. τ. κ.* im Sinne von Denk- und Sinnesweise zu nehmen, so dass der Gedanke ist: „non sumus instituti sapientia mundana et saeculari“, Estius. So nach Theophyl., Beza, Calv., Grot., Morus, Rosenm., Flatt, Heydenr., de Wette, Maier, ähnlich Pott. Der eigentümliche Ausdruck ist allerdings durch *πνεῦμα τ. θ.* V. 10 veranlasst, ebenso wie dadurch der Ausdruck *πν. τ. ἀνθρ.* V. 11 bedingt war; er hat jedoch seinen richtigen Gegensatz in *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* und ist nach Rom. 8, 15 zu beurtheilen (Heinrici S. 112)\*). In seiner Weise drückt dies Hofm. aus: „es sei der Geist, kraft dessen sich die Welt ihrer selbst bewusst sei, aber nur so sich selbst kenne, wie es ihre sündliche Gottentfremdung möglich bleiben lasse, nicht in Gott, sondern ausser Gott“. Billroth's Erklärung: es sei der nicht absolute Geist, der endliche, insofern er für sich beharrt und sich nicht in den göttlichen auflöst, ist moderne Einlegung. Rückert's Meinung, Paulus habe gedacht: „wir haben unser *πνεῦμα* nicht von der Welt, sondern von Gott empfangen“, ist schon mit den Worten ganz unvereinbar. — *τὸ ἐκ τ. θεοῦ*) die von Gott den Gläubigen mitgetheilte Kraft des neuen Lebens, deren Wirkung durch den Absichtssatz *ἵνα εἰδῶμεν* als ein seines Inhalts gewisses Wissen beschrieben wird (Joh. 15, 26). Mit *ἐκ* drückt sich P. aus, nicht um den Schein zu vermeiden, als wäre dieses *πνεῦμα* das Gott bestimmende Princip (so Kling in d. Stud. u. Krit. 1839. S. 435), welche Vorsicht ohne Veranlassung wäre, sondern der bezeichnende Ausdruck ist dem *ἵνα εἰδῶμεν* etc. pragmatisch angemessen. Es sollen eben die entgegen-

\*) Gleicherweise bildet V. 13 die *ἀνθρωπίνη σοφία* den Gegensatz zu *πνεῦμα*.

gesetzten Wirkungen, welche von Gott und Welt ausgehen, dargethan werden. — *ἵνα εἰδῶμεν* etc.) Der Zwecksatz, der das Object des *ἀπεκάλυψεν* V. 10 enthält, schliesst die Beweisführung für das *ἡμῖν δὲ ἀπεκάλ.* ὁ θ. διὰ τ. πν. αὐτ. vollständig ab. — *τὰ ὑπὸ τ. Θεοῦ χαρ. ἡμῖν*) sind die Güter des Messiasreiches, deren Besitz den Christen (*ἡμῖν*) von der göttlichen Gnade verliehen ist, zwar vor der Parusie noch nicht real, aber ideal als sicherer zukünftiger Besitz (Rom. 8, 24. 30. Kol. 3, 3. 4); vrgl. Rom. 6, 23. Eph. 2, 8. 9. Die Richtigkeit dieser idealen Fassung (gegen Hofm.) erhellt daraus, dass *τὰ χαρισθέντα* identisch sein muss mit *ἃ ἡτοίμασεν ὁ Θεός* etc. V. 9 und mit der *δόξα ἡμ.* V. 7. — Zur Sache Ambrostr.: Res Dei non potest sine spiritu Dei addisci.

V. 13. Nachdem V. 10—12 jenes *ἡμῖν δὲ ἀπεκάλ.* etc. bewiesen ist, geht jetzt der Ap. zu der Vortragsweise des Geoffenbarten, also von dem *εἰδέναι τὰ χαρ.* zu dem *λαλεῖν* desselben über, die negative und positive Weise dieses *λαλεῖν* (vrgl. V. 4) einfach durch das Relativum anknüpfend: „welches (nämlich *τὰ — χαρισθ. ἡμ.*) wir auch (in Gemässheit dessen, dass wir den Geist empfangen haben, V. 12) nicht in Worten aussprechen, welche von menschlicher Weisheit (Dialektik, Rhetorik u. s. w.) erlernt, sondern in solchen, welche vom Geist erlernt sind“. Die Genit. *ἀνθρώπων σοφ.* und *πνεύματος* hängen ab von *διδασκτοῖς* (Joh. 6, 45). Winer § 30, 3. 4. S. 178. 182. Dieser Gebrauch ist bereits der classischen Gräcität geläufig. Pflugk ad. Eur. Hec. 1135. Pind. Ol. 9, 153: *πολλοὶ δὲ διδασκαῖς ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος ὥρουσαν ἐλέσθαι* ἄνευ δὲ Θεοῦ etc. vrgl. Nem. 3, 71. Soph. El. 336: *τὰμὰ νοθεύματα κείνης διδασκά.* Zwar könnten die Genit. auch von *λόγοις* abhängen (Fritzsche Diss. II. in 2 Kor. S. 27); aber der Context ist durch *διδασκτοῖς πνεύματος* dagegen. *διδασκτοῖς* nach dem gewöhnlichen classischen Gebrauche „lernbar, quae doceri possunt“ (s. bes. Dem. 1413. 24. Plat. Prot. S. 319 B: *οὐ διδασκτὸν εἶναι μηδ' ὑπ' ἀνθρώπων παρασκευαστὸν ἀνθρώποις*) zu verstehen (so Ewald), stimmt weniger zu V. 4 u. 15. — Die suggestio verborum, welche hier ausgesagt ist, wird sowohl durch *διδασκτοῖς* als auch durch *ἀνθρωπίνης σοφίας* auf ihr rechtes Mass zurückgeführt. Jede Vorstellung des Mechanischen bleibt ausgeschlossen, da die lebendige und individuelle Selbstaneignung der den entgegengesetzten Quellen specifisch entsprechenden Ausdrucksweise selbstverständliche Voraussetzung ist („verba rem sequuntur“, Wetst.). — *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες*) Es fragt sich, ob *πνευματικοῖς* als Neutrum oder als Masculinum zu nehmen ist. Für das erstere tritt

Meyer ein, indem er erklärt: „mit Geistigem Geistiges verbindend“(\*), nicht Ungleichartiges mit einander vereinigend, was geschehen würde, wenn wir vom heiligen Geiste Geoffenbartes in Reden menschlicher Weisheit, in philosophischem Vortrage aussprächen, sondern mit dem vom Geiste geoffenbarten Stoffe (*πνευματικοῖς*) auch geistgelehrte Rede (*πνευματικά*) verbindend, und mithin Gleichartiges, „spiritualibus spiritualia componentes“ (Castal.). So in der Hauptsache auch Erasm., Beza, Calvin, Balduin, Wolf, Baumg., Kling, de Wette, Osiand., Maier. In der That vergiebt diese Erklärung dem classischen Gebrauche von *συγκρ.* nichts. Vrgl. Valck. S. 134 f. Pors. ad Eurip. Med. 136. Ast Lex. Plat. III. S. 290 f. Bei Plato steht es häufig im Gegensatz zu *διακρίνειν*. Treffender scheint jedoch auch bei der neutrischen Fassung des Dativs die Bedeutung „explicare interpretari“, welche sich aus dem Begriffe des Vergleichens (2 Kor. 10, 12. Sap. 7, 29. 15, 18. 1 Makk. 10, 71; s. Lobeck, Phryn. S. 278 (it. vulg.: comparantes) ergibt. Ist doch alles Vergleichen zugleich Beurtheilen des gegenseitigen Verhältnisses und ein Erklären des einen durch das andere. So dient den LXX. *συγκρίνειν* zur Uebersetzung von *רָחַף* und ist, ebenso wie *σύγκρισις* das übliche Wort von der Deutung der Träume (Gen. 40, 8. 16. 22. Jud. 7, 15, wo *ἐξηγήσεις* und *σύγκρισις* verbunden sind, Dan. 5, 12 u. ö.); diesen Gebrauch aber kurzweg mit dem Begriff „beurtheilen“ (*διακρίνειν*, Lösner aus Philo S. 273, Joseph. Ant. 2, 2, 2: *κρίνειν τὸ σημαίνονμενον τῶν ὀνειράτων*, vrgl. auch die *ὀνειροκριτικά* des Artemidor) gleichzusetzen, wie Meyer will, widerstreitet dem Sinn, in welchem die LXX das Wort verwenden. Zwar enthält jede Deutung ein Urtheil des Deutenden über den Inhalt des andern Verschlungenen, aber sie besteht nicht in diesem Urtheile. — Von der Bedeutung „auslegen“ ausgehend haben nun besonders ältere Erklärer der Wendung den bestimmten Sinn geben wollen: „aus den Typen des A. T. die neutestam. Lehre erklärend“ (Chrys. und seine Nachfolger\*\*); oder: „exponentes ea, quae prophetae Spiritu Dei acti dixere, per ea, quae Christus suo Sp. nobis aperuit“ (Grot., Krebs), oder

\*) nicht: beweisend, wie Theodor. Mopsv. fasste: *διὰ τῶν τοῦ πνεύματος ἀποδείξων τὴν τοῦ πνεύματος διδασκαλίαν πιστοῦμεθα*.

\*\*) Vrgl. Theodoret: *ἔχομεν γὰρ τῆς παλαιᾶς διαθήκης τὴν μαρτυρίαν, καὶ δι' ἐκείνης τὴν καινὴν βεβαιούμεν πνευματικὴ γὰρ κατέλη — καὶ διὰ τῶν τύπων δείκνυμεν τὴν ἀλήθειαν*. Den Griechen folgen im wesentlichen mehrere ältere Ausleger, auch Calov., welcher auf Grund dieser St. sich gegen die Erklärung der Schrift aus Profanschriftstellern ausspricht!

„spiritualibus verbis spiritualia interpretantes“ (Elsner, Mosh., Bolten, Neand.). Aehnlich Luther: und richten geistliche Sachen geistlich. Allein weder ist die bestimmte Beziehung auf typische Schriftauslegung contextgemäss, noch giebt die weitere Fassung, mag man sie nach Meyer oder nach Neander fixiren, eine klare Bestimmung für *λαλεῖν ἐν διδακτοῖς πνεύματος λόγοις*. Es handelt sich nämlich in diesem Abschnitte nicht um die Abwehr einer verhängnissvollen Vermengung von menschlicher Weisheit und pneumatischer Offenbarung im Vortrage der Lehre, sondern um Charakterisirung der Lehre selbst, welche von den *τέλειοι* (V. 6) allein richtig gewürdigt werden kann. Die rechte Verkündigung derselben ist durch *λαλεῖν ἐν δ. πν.* hinreichend deutlich beschrieben; wohl aber erwartet man danach um so mehr eine erneute Erwähnung derer, für die sie bestimmt ist, als sogleich die Rede dazu fortgeht, diejenigen, welche die Weisheit Gottes nicht zu verstehen und zu würdigen vermögen, einzuführen. Daher scheint die Tendenz des Abschnitts und der unmittelbare Zusammenhang die von Pelag., Sedul., Theophyl. (vorschlagsweise), Thom., Estius, Cleric., Bengel, Rosenm., Pott, Heydenr., Flatt, Billr., Rückert befolgte Erklärung: „Geistgeleiteten (dasselbe was *τελείοις* V. 6 vrgl. Gal. 6, 1) Geistgeoffenbartes erklärend“ zu verlangen. Ohne Grund geht Hofm. über diesen einfachen Sinn hinaus. Nach ihm soll die Deutung des Räthsels gemeint sein, wie sich in dem, was uns Gottes Gnade bereits geschenkt hat (V. 12), das Jenseitige und Zukünftige als in einem weissagenden Zeichen offenbart und vorausdarstellt, welches Deuten Geistliches zum Gegenstande habe und für Geistliche geschehe. Der Text enthält ja weder einen Gegensatz von Diesseit und Jenseit, noch ein Räthselverhältniss zwischen beidem; der Gegensatz ist in *τα χαρισθέντα* V. 12 eingelegt, und das Räthsel und dessen weissagendes Zeichen ist in *συγκρίν.* eingetragen\*). Tittmann's Erklärung endlich (s. Synon. S. 290 f. vrgl. auch Baur) kommt auf den Sinn zurück: Geistigen Geistiges bebringend (conferentes); ohne Sprachgebrauch. — Beachte die gewichtvolle Zusammenstellung: *πνεύματος, πνευματικοῖς, πνευματικά*.

V. 14. Für *τὰ πνευματικά*, das vom Geiste Gottes dargereichte Wissen von den Heilsgütern, mit denen der Gläubige begnadigt ist, — ist nicht jeder empfänglich; ein psy-

\*) Hofm. legt aus als ob P. V. 12 f. etwa geschrieben hätte: *τὰ ἡδὴ νῦν ὑπὸ τ. θ. χαρισθέντα ἡμῖν, σημεῖα ὄντα τῶν μελλόντων, ἃ καὶ συγκρίνομεν* — *πνευματικοῖς πνευματικά λαλοῦντες*. Vrgl. zu letzterem Maxim. Tyr. 22, 4: *συνεῖτ' ἀλλήλοις λέγων*.

chischer Mensch nimmt nicht auf, was des Gottesgeistes ist u. s. w. — *ψυχικός ἄνθρωπος* ist das Gegentheil eines *πνευματικός*, welcher den heil. Geist empfangen hat (V. 12 f. 15), mithin einer, der *πνεῦμα* (den heil. Geist) *μὴ ἔχων* sich im Naturzustande befindet (Judae 19\*).). Ein solcher, nicht wesentlich verschieden vom *σαρκικός* (s. z. 3, 1), dessen geistige Seite aber das Wort *ψυχικός* hervorkehrt, ist nicht erleuchtet und geheiligt durch den Geist Gottes, sondern wird von der *ψυχή* bestimmt, der Lebenspotenz der *σάρξ*, welche bei Paulus nie als Trägerin des höheren, gottverwandten Lebens gedacht wird, — so dass nicht die göttliche Wahrheit und die göttliche *ζωή* das Gebiet seines Strebens und Wirkens ist, sondern die bloss menschliche Verstandesthätigkeit und im Praktischen das Interesse des Sinnenlebens, die *ἐπιθυμίας ψυχικαί* 4 Makk. 1, 32, die *ἐπιθυμίας ἀνθρώπων*, nicht das *θέλημα Θεοῦ* 1 Petr. 4, 2. Vrgl. Weiss bibl. Theol. S. 248 f. Das geistige Leben, welches er führt, ist nicht vom heiligen Geiste ergriffen und angeregt; die Wiedergeburt durch den heiligen Geist, welcher auf den menschlichen Geist einwirkt und dadurch die Erneuerung des Menschen zu Stande bringt (vrgl. Joh. 3, 6), ist bei ihm noch nicht geschehen. Daher ist der seelische Mensch der natürliche, d. i. der noch nicht vom Geiste Gottes erleuchtete

---

\*) Die Unterscheidung zwischen *ψυχή* und *πνεῦμα* als natürlicher Potenz, welche die Agentien des niedern und des höhern Lebens aus einander hält, entspricht nur scheinbar der platonischen Dreitheilung der menschlichen Natur in Leib, Seele, Geist, da die *ψυχή* nach der Anschauung des Ap. kein selbständiges Leben für sich führt und das *πνεῦμα* als höhere Kraft des natürlichen Geisteslebens nicht systematisch verwerthet wird (vrgl. zu V. 11). Dafür ist Olsh. de naturae hum. trichotomia N. T. scriptorib. recepta, in s. Opusc. Berol. 1834. S. 143 f.; dagegen: Hahn Theol. d. N. T. I. S. 391 f. Weiss a. a. O. H. Lüdemann, Anthropol. des Ap. P. S. 73). Meyer nimmt aus Rücksicht auf 1 Thess. 5, 23 (Hebr. 4, 12) eine freie Entlehnung des populär gewordenen platonisch-anthropologischen Typus an, der sich auch bei Philo, den Rabbinen ebenso wie die Unterscheidung des *ἐσωθεν* und *ἐξω ἀνθρώπος* (2 Kor. 4, 16, Eph. 3, 16. Vrgl. Joseph Ant. 1, 1, 2) finde. Es hätten bei Paulus die dichotomische und trichotomische Vorstellung eben neben einander bestanden (vrgl. Lünemann z. d. St.). Dagegen ist aufrecht zu erhalten, dass im Falle 1 Thess. 5, 23 *σῶμα* als selbständige Grösse an *πνεῦμα* und *ψυχή* angereiht ist, damit der Lehrkreis der vier Hauptbriefe überschritten ist, in welchem *σῶμα* nur die Bedeutung eines Organs oder einer Wirkungssphäre zukommt. Hofmann aber ist zuzugestehen, dass die Frage nach der Trichotomie mit unsrer Stelle nichts zu thun hat. Zur Trichotomie vrgl. Luther bei Delitzsch, bibl. Psych. S. 392 f. Krumm, de not. psych. Paul. S. 1 f. Ernesti, Ursprung der Sünde II. S. 76 f. (gegen Hofm. Schriftbw. I. S. 297 f.).



und geheiligte\*), wenngleich *ψυχικός* nicht naturalis (d. i. *φυσικός*, im Gegensatz von *διδασκός*, *τεχνικός* u. dergl., vrgl. Polyb. 6, 4, 7: *φυσικῶς κ. ἀνατασκεινῶς*) heisst, sondern animalis (Vulg.). Vrgl. *ψυχικὴ σοφία* im Gegensatz der *ἄνωθεν κατερχομένη* Jak. 3, 15. Einseitig haben Viele den Begriff entweder bloss in intellectueller (*τὸν μόνους τοῖς οἰκείοις ἀρκούμενον λογισμοῖς*, Theodoret, auch Chrys., Theophyl., Beza, Grot., Heydenr., Pott, Wieseler, z. Gal. S. 451), oder bloss in ethischer Beziehung (welcher den sinnlichen Begierden gehorcht) gefasst (so, und zum Theil mit Uebertreibung des sündlichen Charakters, Erasm., Vitringa, Limb., Cleric., Rosenm., Valck., Krause u. M.). Beides ist jedoch nicht zu trennen. — *οὐ δέχεται*) Ob dies heisse: „er ist unempfänglich dafür, versteht nicht“ (Vulg., Castal., Beza, Piscat., Grot. u. M., auch Rückert), oder „er nimmt nicht auf, respuit“ (Pesch., Erasm. u. M., auch Tittm., Flatt, Billr., de Wette, Osiand., Ewald, Maier), entscheidet sich durch den ständigen Gebrauch des N. T. von *δέχεσθαι*, auf die Lehre bezogen, im letzterem Sinne. Luk. 8, 13. Act. 8, 14. 11, 1. 17, 11. 1 Thess. 1, 6. 2, 13. 2 Thess. 2, 10. 2 Kor. 8, 17. — *τὰ τοῦ πν.*) „was vom Geiste kommt“. Dies geht auf Stoff und Form der Lehre. V. 13. — *μωρία γὰρ — γνῶναι*) Grund von diesem *οὐ δέχεται* etc.: Thorheit ist es ihm, d. i. (wie 1, 18) in dem thatsächlichen Verhältnisse, etwas Absurdes zu sein, steht es zu ihm, und ausser Stande ist er, es zu erkennen. Letzteres deckt sich nicht mit ersterem (Hofm.), sondern fügt dem Verhältnisse des Objects zum Subject das entsprechende Verhältniss des Subjects zum Objecte hinzu. — *οὐ δύναται* steht im Sinne selbstverschuldeten Unvermögens. Vrgl. die analogen Stellen 3, 11. 10, 21. 12, 3 u. ö. — Die Grundangabe für diese beiden verbundenen Stücke: *ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται*: weil es (*τὰ τοῦ πνεῦμ.*) auf geistige Weise beurtheilt wird (4, 3. 14, 24), d. h. weil die untersuchende (*ἀνα*) Beurtheilung desselben (die Erforschung und Würdigung seines Wesens und Sinnes) eine Aufgabe ist,

\*) Luther's Glosse: „Der natürliche Mensch ist, wie er ausser der Gnaden ist, mit aller Vernunft, Kunst, Sinnen und Vermögen, auch auf's beste geschickt“. Vrgl. Calov., welcher mit Recht gegen Grot. hervorhebt, dass *ψυχικός* und *σαρκικός* nur „ratione formalis significationis“ verschieden sei. P. hätte auch *σαρκικός* (3, 1. 3) setzen können; aber *ψυχικός* lag ihm als Correlat von *δέχεσθαι* näher; denn die *ψυχή* kann nicht das Receptaculum dessen sein, was des göttlichen Geistes ist. Nach Ewald weist das Wort auf die griechischen Philosophen hin, zu deren schonender Bezeichnung es diene. Allein der Ausspruch ist ganz allgemein: und wie leicht hätte P. die Beziehung auf die Philosophen bestimmt kenntlich machen können (etwa durch *σοφός τοῦ κόσμου* oder sonstwie)!

welche dem Wesen der betreffenden Gegenstände zufolge und ihrem eigenen Wesen entsprechend nicht anders als vermöge einer durch den heiligen Geist befähigten und bestimmten Prüfungs- und Urtheilskraft (welche dem *ψυχικός* abgeht) gelöst wird. *πνευματικῶς* nämlich geht nicht auf den menschlichen, sondern (s. V. 13) auf den göttlichen Geist, welcher den menschlichen Geist erfüllt und ihm durch die Weihe göttlicher Erleuchtung und Kraft das *ἀνακρίνειν* der Lehren geisterfüllter Verkündiger, die zu ihm reden, vermittelt, so dass dieses *ἀνακρίνειν* eine Thätigkeit ist, welche in geist-befähigter und geleiteter Weise vor sich geht. Uebrigens heisst *ἀνακρίν.* nicht: muss beurtheilt werden (Luther u. V., auch Tittm., Flatt, Pott), sondern das charakteristische Verhältniss, welches statt findet, ist ausgedrückt; „es unterliegt geistiger Beurtheilung“. Das ist ein Axiom. Die derartige *ἀνάκρισις* aber geht eben dem *ψυχικός* ab.

V. 15. Der Geistliche hingegen beurtheilt alles, wird aber seinerseits (*αὐτός*) von keinem beurtheilt; so erhaben steht er da über dem *ψυχικός*, dem er ein Räthsel ist, unerreicht von seiner unerleuchteten Urtheilskraft, für welche *τὰ τοῦ πνεύματος* Thorheit ist! — *ὁ πνευματικός*) der unter dem Einfluss des heiligen Geistes Stehende, von diesem Erleuchtete und Geleitete. Vrgl. *πνευματικῶς* V. 14. — *πάντα* (s. d. krit. Anm.) erleidet im Zusammenhange keine weitere Beschränkung; es bezeichnet alles was sich der Beurtheilung des Geistlichen darbietet, so dass es also nicht bloss auf *τὰ τοῦ πνεύματος* geht (Ewald: „alle die tiefsten und heilsamsten göttlichen Wahrheiten“), deren *ἀνακρίνειν* Seitens des *πνευματικός* selbstverständlich ist, sondern alle Objecte meint, die in den Kreis seines Urtheils treten. Allem, was ihm vorkommt, kann er vermöge seiner vom heiligen Geiste erleuchteten und getragenen Urtheilskraft die rechte Würdigung angedeihen lassen, 1 Thess. 5, 21. Wie oft hat Paulus selbst diese *ἀνάκρισις πνευματικῇ* auch in nicht zur Lehre gehörenden Dingen unter den verschiedensten Lagen bewährt z. B. in seiner weisen Benutzung der Umstände bei Verfolgungen und Verantwortungen, auf seiner letzten Seefahrt u. s. w.; in seinen Urtheilen über Ehesachen, Rechtsstreitigkeiten, Slaverei, Collectensachen u. anderes, wobei er alles unter das Richtsicht eines höhern geistlichen Gesichtspunktes mit bewundernswürdiger Sicherheit, Klarheit und Unbefangenheit taktvoll zu stellen weiss; in seiner Würdigung der verschiedenen Persönlichkeiten; in seinen Anbequemungen an gegebene Verhältnisse; in seinen grossartigen Urtheilen wie 3, 22, in seinem mächtigen Selbstzeugniss 2 Kor. 6, 4 f.,

in der edlen Unabhängigkeit vom Irdischen 1 Kor. 7, 29 f. Phil. 4, 11 f. \*) — ὑπ' οὐδενός) nämlich, welcher nicht πνευματικός ist. Diese Bestimmtheit folgt nothwendig aus dem vorherigen ὁ πνευματ. ἀνακρίνει τὰ πάντα. Vrgl. auch 1 Joh. 4, 1. Der Standpunkt der seelischen Menschen ist zu tief, und seine Betrachtungsweise zu fremdartig in ihren Voraussetzungen und Grundsätzen, um den Pneumatischen begreifen und beurtheilen zu können. Aehnlich kann der Blinde (vrgl. schon Chrys. und Theophyl.) nicht den Maler, der Taube nicht den Musiker beurtheilen. — Wie man katholischer Seits den der Kirchen-Auctorität entgegenstehenden V. 15 sich dienstbar gemacht hat, s. z. B. bei Corn. a Lap.: „Sin autem nova oriatur quaestio in fide aut moribus, eaque obscura et dubia, eadem prudentia dictat homini spirituali —, ejusdem Spiritus judicio recurrendum esse ad superiores, ad doctores, ad ecclesiam Romanam quasi matricem etc.“

V. 16. Beweis für das αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται. „Denn um den πνευματικός zu beurtheilen, müsste man den Sinn Christi, dessen Inhaber wir πνευματικοί sind, erkannt haben, Christum meistern zu können“. Die Form dieses Beweises ist ein unvollständiger Syllogismus, bei welchem der Schlusssatz, als sich von selbst verstehend, nicht ausgedrückt ist\*\*). Der Obersatz ist in die Worte Jes. 40, 13 (wesentlich nach d. LXX.) gekleidet, vrgl. Rom. 11, 34. Dasselbst geht κύριος zwar auf Gott, Paulus aber, die Worte frei zum Ausdruck seines Gedankens sich aneignend, überträgt, wie der Untersatz des Schlusses beweist, das Prophetenwort auf Christus, der sich eins weiss mit Gott (gegen Calvin, Grot. u. die meisten Aelteren, auch Flatt, Osiand.,

\*) Diejenigen, welche πάντα, das mit τὰ τοῦ πνεύματος V. 14 correspondirt, contextwidrig als Mascul. fassten, haben sehr ungleich erklärt; entweder: „quando audit alium loquentem vel docentem, illico dignoscere potest et adjudicare, utrum sit ex Deo necne“ (Bos, Alberti); oder: „ego quidem — quemlibet profanum — adjudicare adeoque a πνευματικοῖς s. vere collustratis dignoscere possum“ (Pott); oder: „convincere quemlibet profanum erroris potest“ (Nösselt, Rosenm.). Am ehesten wäre unter diesen Fassungen die erste zulässig, denn nach V. 14 kann ἀνακρ. nicht erroris convincere heissen (gegen Nösselt), und die Beschränkung von πάντα auf die Profanen ist willkürlich, wie sich aus πνευματικῶς ἀνακρίνεται V. 14 ergibt (gegen Nösselt u. Pott). Doch auch die erste Fassung beschränkt das ἀνακρίνειν ohne Grund auf das loqui oder docere.

\*\*) Vollständig wäre der Schluss: Niemand kann den Sinn Christi erkennen, ihn zu belehren; nun aber sind wir πνευματικοί diejenigen, welche den Sinn Christi haben; also sind wir es auch, welche niemand erkennen kann, um sie zu belehren, d. h. eben, welche ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνονται V. 15.

Ewald, Hofm.). Der *νοῦς κυρίου* ist daher der Verstand des Herrn, seine Gedanken, Urtheile, Massnahmen, Pläne u. s. w., deren Organ und Werkstätte der *νοῦς* ist, umfassend. Die Vorstellung ist nicht identisch mit der des *πνεῦμα Χριστοῦ* (gegen Billr., Neand. u. V.), welches vielmehr für Christus Organ des *νοῦς* ist, den *νοῦς* des Pneumatischen aber zum *νοῦς Χριστοῦ* erhebt. — *ὁς συμβιβ. αὐτόν*) qui instructurus sit eum, d. i. um ihn (nach diesem Erkennt-haben) zu belehren. S. über diesen Gebrauch von *ὁς* Mat-thiae II. S. 1068. Kühner II. S. 942 f. Ueber das in der Bedeutung instruere, docere bei d. LXX. häufige, aber bei Griechen nicht vorkommende *συμβιβάζειν* s. Schleusn. Thes. V. S. 154. Dieses *ὁς συμβ. αὐτόν* ist nicht „ziemlich müssig“ aus der Schriftstelle mit aufgenommen (Rückert), sondern gehört wesentlich mit zur Begründung des *ἐπ' οὐ-δενὸς ἀνακρίνεται*, da die Beurtheilung die Fähigkeit des Belehrens (des Meisterns) voraussetzt. Letzteres müsste der, welcher die *πνευματικούς* beurtheilen wollte, da diese den Sinn Christi haben, an Christo zu üben im Stande sein. Gut Chrys.: *ὁς συμβιβάσει αὐτόν, οὐχ ἀπλῶς προσέθηκεν, ἀλλὰ πρὸς ὃ εἶπεν ἤδη, ὅτι τὸν πνευματικὸν οὐδεὶς ἀνακρίνει· εἰ γὰρ εἰδέναι οὐδεὶς δύναται τοῦ Θεοῦ* (vielmehr Christi) *τὸν νοῦν, πολλῶ μᾶλλον διδάσκειν καὶ διορθοῦσθαι.* — *αὐτόν* mit Nösselt (Opusc. II. S. 137 f.) auf den *πνευματικός* zu beziehen (so auch Rosenm. u. Tittm. S. 294), ist contort und von der Verkennung des einfachen Beweisganges abgenöthiget. — *ἡμεῖς δὲ νοῦν Χ. ἔχ.*) Propositio minor, mit dem Nachdruck auf *ἡμεῖς* und *ἐκ τοῦ κυρίου* das erklärende *Χριστοῦ* setzend. Paulus selbst schliesst sich unter die *πνευματικούς* mit ein. Diese sind die Inhaber (*ἔχοντες*) des Sinnes Christi. Denn da sie den Geist Christi haben (Rom. 8, 9. 16) und Christus in ihnen ist (Rom. 8, 10. 2 Kor. 13, 5), so kann ihr *νοῦς* auch keine von dem *νοῦς Χριστοῦ* verschiedenartige geistige Facultät, muss vielmehr damit so ideal identisch sein, wie Christus selbst in ihnen lebt (Gal. 2, 20) und das Herz Christi in ihnen schlägt (Phil. 1, 8), und er in ihnen redet (2 Kor. 13, 3). Vrgl. zu dieser Immanenz Christi in seinen Gläubigen die Idee Gal. 3, 27. Rom. 13, 14. *Οὐ γὰρ Πλάτωνος, οὐδὲ Πυθαγόρου* (sagt Chrys.), *ἀλλ' ὁ Χριστὸς τὰ ἑαυτοῦ τῇ ἡμετέρᾳ ἐπέθηκε διανοίᾳ.* Verkehrt (die Beweisführung nicht erkennend) haben Viele *ἔχομεν* perspectam habemus (s. Tittm.) gedeutet, wie z. B. Rosenm. u. Flatt: „wir kennen den Sinn der Lehre Christi“, oder Grot.: „novimus Dei consilia, quae Christo fuere revelata“.

## Cap. III.

V. 1—4\*). Fortgesetzte Erörterung und Rechtfertigung der Wirksamkeit des Apostels in der Gemeinde. — Nachdem Paulus den Kor. dargelegt was er ihnen nicht verkündigt habe und sie über das wahre Wesen des Evangeliums als Weisheit Gottes verständigt hat, zeigt er, wie ihnen die Voraussetzungen zur rechten Würdigung derselben fehlten und noch fehlen. Er beabsichtigt daher nicht, dem Vorwurfe vorzubeugen, er habe ihnen die höhere Weisheit, über die auch er verfüge (2, 6 f.) vorenthalten (Meyer),

\*) Zur Textkritik: V. 1. καὶ ἐγὼ) **N**ABCDEF G Minusk. Clem. Or. Chrys. Damasc.: καὶ γὰρ, welches Griesb., Lachm., Scholz, Rückert, Tisch. aufgenommen haben, und wegen der entscheidenden Zeugen mit Recht. — σαρκινοῖς) Dafür haben Griesb., Lachm., Rückert, Tregell., Tisch.: σαρκίνοις, nach **N**ABC\* D<sup>e</sup> 17. 67.\*\* 71. Clem. Or. Nyss. Die rec. dagegen wird durch C<sup>3</sup> D<sup>e</sup> EFGLP Clem., mehrere Citate b. Orig. Did. Epiph. gestützt. Aus den zahlreichen Correcturen ersieht man, wie unsicher die Tradition ist; und wie leicht konnte ν und κ von Abschreibern verwechselt werden. Meyer betrachtet die LA. σαρκίνοι als verursacht durch mechanische Wiederholung aus V. 3; σάρκινον sei hier ebenso wie Rom. 7, 16 vorzuziehen. Fritzsche (P. ad Rom. ep. II S. 146 u. de conform. N. T. Lachm. S. 49) entscheidet sich dagegen hier wie Rom. 7, 14. Hebr. 7, 16 für σαρκίνοι und auch Reiche (comm. crit. I S. 138) vertheidigt diese LA. mit ausgezeichneter Umsicht und Gründlichkeit. Hält man dafür, dass die Uebereinstimmung von **N**AB gegenüber den anderen Zeugen nicht unbedingt den Ausschlag gebe, dass ferner dem des griechischen kundigen Abschreiber die rhetorisch ungefüge Wiederholung von σαρκίνοι eine Glättung des Ausdrucks nahe legte, so hat Reiche Ansicht den Vorzug. Dazu kommt, dass Paulus an der einzigen Stelle, an der er sicher σαρκίνοι gebraucht (2 Kor. 3, 3), die eigentliche Bedeutung des Worts, das für sich gar keine Beziehung auf ethische Verhältnisse hat, ~~verloren~~ festhält. — V. 2. οὐτε) Elz. οὐτε, gegen alle Majuskeln und die meisten Väter. Jenes ist nothwendig (Fritzsche ad Marc. S. 157), ward aber sehr oft von den Schreibern mit οὐτε verwechselt. — ἐτι) fehlt bei B, eingeklammert von Lachm. Aber wie leicht ward es nach οὐδέ wegen des ähnlichen Klanges und bei νῦν als entbehrlich vernachlässigt! — V. 3. καὶ διχοσταταί) fehlt bei **N**ABC u. e. Minusk. u. m. Verss. u. Vätern. Getilgt von Lachm., Rückert, Tregell., Tisch. Meyer hält es für einen glossematischen Zusatz aus Gal. 5, 20. Gestützt wird es durch DEFGL It. Syr. utr. Ir. Chrys. Theod. Cyp. und ist sachlich durchaus hergehörig. — V. 4. ἄνθρωποι aufgenommen auch von Lachm., Rückert, Tregell., Tisch. und befolgt von Ewald, nach fast allen Majuskeln u. m. Verss. u. Vätern. Die Recepta σαρκίνοι, obwohl noch von Fritzsche u. Reiche vertheidigt, ist durch die kritischen Zeugen (von Majuskeln haben sie nur L u. Sin.\*\*\*) so entschieden verurtheilt, dass sie als aus V. 3 geflossen betrachtet werden muss. Aus V. 3 ist aber auch οὐχ geflossen, statt dessen mit Lachm., Rückert, Tregell. Tisch. nach ABC Sin.\* 17. Dam. οὐκ herzustellen ist.



sondern er führt den Grund an, der sie verhindert hat, in dem, was er ihnen geboten hat und bieten musste, die Weisheit Gottes zu erkennen.

V. 1. *Κἀγώ*) und ich, um wieder auf mich zu kommen. Vrgl. 2, 1. Die Fassung: auch ich (Meyer) führt zur Eintragung eines unausgesprochenen Vergleichs zwischen dem Ap. und andern Lehrern. — *ἀλλ' ὡς σαρκικοῖς*) nämlich musste ich zu euch reden. S. Kühner II. S. 1071. Krüger z. Thuc. 1, 142, 4 u. z. Xen. Anab. 7, 2, 28. Diese Redekürze ist zeugmatisch. — Liest man mit Meyer *σάρκινος*, so ist die Bedeutung des Worts: fleischern (*carneus*, 2 Kor. 3, 3) nicht mit der von *σαρκικός*, fleischlich (*carnalis*) zu vermengen. S. z. Rom. 7, 14. Winer S. 93. Holsten, Evg. des Paulus u. Petr. S. 397 f. Lüdemann, Anthropologie des Ap. P. 73 f. \*). Der Ausdruck muss dann zur stärkern Bezeichnung des ungeistlichen Wesens gewählt sein: als zu fleischernen Leuten, zu solchen also, welche von dem Einflusse des heiligen Geistes noch so wenig erfahren hatten, dass die *σάρξ*, d. i. das seit dem Sündenfall dem göttlichen Geiste entgegenstehende natürlich menschliche Wesen, welches als Sitz der Sündenmacht und der Lust die Unfähigkeit bedingt, das göttliche Geisteswalten zu erkennen (vrgl. 2, 14) und dem Zuge des *νοῦς* nach dem göttlichen Willen (Rom. 7, 18. 25) kraft des göttlichen Geistes zu folgen (s. z. Rom. 4, 1. 6, 19. 7, 14. 8, 5 f.), ihr ganzes Sein auszumachen schien. Noch zu sehr waren sie bloss Fleisch vom Fleische geboren (Joh. 3, 6), und lagen namentlich in intellectueller Beziehung noch zu sehr in der *ἀσθενείᾳ τῆς σαρκός* (Rom. 6, 19), obwohl sie zum Theil auch *φυσιοῦμενοι ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτῶν* sein mochten (Kol. 2, 18), — dass P., um ihre damalige Verfassung stark auszudrücken, sie fleischern nennen konnte. Mit *σάρκινος* bezeichne er also das ungeistliche, d. h. das von den Schranken und Trieben in der *σάρξ* bestimmte, noch nicht vom heil. Geiste veränderte

---

\*) Der Unterschied ist vielfach verkannt und verwischt worden. So geben Pott u. Rückert denselben nicht zu. Ebenso schwankt die Verhältnissbestimmung zwischen *σαρκικός* und *ψυχικός*; bald soll ersteres (Bengel, Rück.), bald letzteres (Theophyl. Osiand.) milder sein; andere (Locke, Wolf) beziehen ersteres auf die niedere Intelligenz, letzteres auf die niedere sittliche Verfassung. Das Richtige s. z. 2, 14. *Ψυχικός* steht übrigens dem *σάρκινος* näher als dem *σαρκικός*, weil es den Menschen, wie er von Natur ist, bezeichnet, während *σαρκικός* auch von demjenigen, der die Sündenmacht, die dem *πνεῦμα* entgegensteht, noch nicht überwunden hat, gesagt werden kann. Ein solcher sinnt, urtheilt und handelt *κατὰ σάρκα* und nicht *κατὰ πνεῦμα* (Gal. 5, 17).

Wesen der Korinther, welches sie noch auf der Stufe ihrer ersten christlichen Anfängerschaft gehabt hätten. Späterhin (s. V. 3) erscheinen sie wenigstens noch als *σαρκικοί* (nach der *σάρξ* sich richtend und dem *πνεῦμα* ungehorsam); denn obgleich bei fortgesetztem christlichen Unterrichte auch des göttlichen Geisteseeinflusses wirksamer theilhaftig geworden, waren sie doch — wie ihr Sectenwesen (s. V. 3) bewies — diesem göttlichen Principe nicht so gefolgt, dass nicht die demselben widerstrebende sinnliche Natur (die *σάρξ*) in intellectuellem und sittlicher Hinsicht überwaltend für sie gewesen wäre, so dass sie also noch *κατὰ σάρκα* und *ἐν σαρκί* (Rom. 8, 5. 8) waren, *τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦντες* (Rom. 8, 5), *κατὰ σάρκα κανχόμενοι* (2 Kor. 11, 18), *ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ* (2 Kor. 1, 12) u. s. w. Mit einem feinen und richtigen Acumen habe daher Paulus V. 1 und V. 3 diese beiden verschiedenen Ausdrücke jeden an seiner gehörigen Stelle gebraucht, nicht mit dem erstern, wohl aber mit dem letztern seinen Lesern ihre ungeistliche Verfassung zum Vorwurf machend. So begründet Meyer seine Ansicht. Die Schwäche derselben erhellt aus der Einlegung einer relativen Bedeutung in den Begriff von *σάρκινος*, wodurch der behauptete Unterschied desselben von *σαρκικός* verwischt wird. Da *σάρκινος* „fleischern“ heisst, so ist damit nicht gesagt: „die *σάρξ* schien ihr ganzes Wesen auszumachen“, sondern sie machte ihr ganzes Wesen aus. Die Brücke zwischen einer unter dem Einflusse des Evangeliums sich vollziehenden sittlichen Entwicklung des *σάρκινος* zum *σαρκικός* besteht nicht. Mit Recht haben aber bereits de Wette und Reiche darauf hingewiesen, dass *ἔτι σαρκικοί* V. 3 für V. 1 einen gleichartigen Begriff fordert. — *ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ*) das vorherige *ὡς σαρκ.* rechtfertigende Charakterisirung ihres christlichen Verhältnisses, wie es in jener Zeit gewesen, auf welche *οὐκ ἠδυνήθη* etc. zurückblickt. Der Ausdruck bezeichnet die, welche in ihrem Verhältniss zu Christo (im Christentume) noch unmündige Kinder, d. i. erste Anfänger sind. Gegenheil: *τέλειοι ἐν Χ.* im sittlichen Sinne. Kol. 1, 28. Den analogen rabbin. Gebrauch von *יְנוּקִים* (sugentes) s. b. Schoettg. z. St. Wetst. zu 1 Petr. 2, 2. Lightf. Hor. S. 162, und von *בְּנוֹת* b. Wetst. zu Matth. 10, 42. Eine Beziehung auf die Taufe, die den vorher durch das *εὐαγγελίζεσθαι* Vorbereiteten zu einem *νηπίος ἐν Χ.* mache, der nun den ihm angemessenen Elementarunterricht (*γάλα*) empfangen (Meyer), liegt nicht im Context, zumal die Beschränkung von *εὐαγγελίζεσθαι* auf den Unterricht von Ungetauften willkürlich ist. Ebenso wenig geben die Worte zu einem

Schluss auf einen zweiten Aufenthalt des Ap. in Korinth (Rückert), einen Anhalt. — Mit *ἐν Χριστῷ* ist die specifiſche Bestimmtheit, in welcher der Begriff der *νηπιότης* beschränkt ist, ausgedrückt; ausser Christo betrachtet, kann der, welcher als Neubekehrter noch ein *νήπιος* ist, ein Mann, ein Greis sein. Vrgl. zu Kol. 1, 28.

V. 2. Im Bilde bleibend (vrgl. Hebr. 5, 12. Philo de agric. S. 301), bezeichnet er mit *γάλα* die dem Bedürfen der Unmündigen angemessene Nahrung: *τὴν εἰσαγωγικὴν καὶ ἀπλουτέραν τοῦ εὐαγγελίου διδασκαλίαν* (Basil. Hom. I. S. 403 ed. Paris. 1638). Meyer bestimmt mit den M. auf Grund von Hebr. 5, 12. 6, 1 f. im Gegensatz dazu das *βρῶμα* als den weitem und höhern Unterricht, die *σοφία*, welche, im Gegensatz gegen die *γνώσιν τὴν ἐκ κατηχήσεως* (Clem. Al.) unter *τελείοις* vorgetragen wird (2, 6 f.). Vrgl. Suicer. Thes. I. S. 721. 717. Wetst. z. St. Da aber nach des Ap. Lehre der Inhalt des Evangeliums grundsätzlich sich gleich bleibt, woher er auch den *λόγος τοῦ σταυροῦ* als Weisheit qualificirt (1, 18. 24), handelt es sich ihm nur um Unterschiede in der Form der Verkündigung, welche die Pädagogie in der Ausübung seines Amts ihm zur Pflicht machte. — Ueber das Zeugma (vrgl. Hom. II. 9. 546. Od. v, 312. Hesiod. Theog. 640) s. Bremi ad Lys. Exc. III. S. 437 f. Winer § 66, 2. S. 578. Kühner zu Xen. An. 4, 5, 8, auch Nägelsb. z. Ilias S. 179 3 A. — *ἐδύνασθαι*) ihr waret noch nicht stark und kräftig. Welche Schwäche gemeint sei, ergiebt der Context; im Bilde die leibliche, in der Anwendung die geistige. Vrgl. zum absoluten Gebrauch von *δύναμαι*, *δυνατός* etc. (welcher die Ergänzung durch *ἐσθίειν βρῶμα* u. dergl. ganz entbehrlich macht) Dem. 484. 25. 1187. 8. Aesch. S. 40, 39. Plat. Men. S. 77 B. Prot. S. 326 C. Xen. Anab. 4, 5, 11. 7, 6, 37. 1 Makk. 5, 41. Schaef. zu Bos. Ell. S. 267 f. — *ἀλλ' οὐδέ ἐτι νῦν δύν.*) *ἀλλ' οὐδέ*, ja nicht einmal. S. Fritzsche zu Marc. S. 157. Herm. zu Eur. Suppl. 121. Add. 975. Die letzte Bemerkung zeigt, dass man den Ap. durch die übliche Erklärung von *γάλα* und *βρῶμα* in Widersprüche mit sich selbst verwickelt. Nicht nur Cap. 15 (Meyer) sondern vor allem die Abhandlung über das Götzenopferfleisch und die Glossenrede mit ihrem Appell an die Einsicht der Gemeinde gehören doch, wenn irgend etwas, zu den Lehrstücken der christlichen Weisheit. Nirgends hält sich Paulus hier zurück, die letzten und tiefsten Entscheidungsgründe vorzulegen. Mit der Wendung: die Auferstehungsfragen „erlaubten keine Elementarbehandlung“ ist dieser Widerspruch nicht beseitigt, sondern allein durch die Anerkennung, dass Paulus zwar

Stufen der Einsicht berücksichtigt, aber nicht die Mittheilung qualitativ verschiedener Lehre an die Inhaber der einen oder der andern Stufe billigt.

V. 3. *Σαρκεῖοι*) S. z. V. 1. — *ὅπου*) scheinbar gleich quandoquidem (s. Viger. ed. Herm. S. 431); aber das bedingende Verhältniss ist räumlich vorgestellt. Vrgl. Hebr. 9, 16. 10, 18. 4 Makk. 2, 14. 6, 34. 14, 11. Plato Tim. S. 86 E. Stellen aus Xen. b. Sturz III. S. 307. Herod. 1, 68. Thuc. 8, 27, 2. 8, 96, 1. Isocr. Paneg. 186. — *ζῆλος*) Eifersucht. — *κατὰ ἄνθρωπον*) nach Menschenweise. Vrgl. z. Rom. 3, 5; oft auch bei Classikern, z. B. *κατ' ἄνθρωπον φρονεῖν* (Soph. Aj. 747. 764). Hier Gegensatz gegen die dem göttlichen Geiste gemässe Lebensrichtung; daher nicht verschieden von *κατὰ σάρκα* Rom. 8, 4. — Ueber das Verhältniss der drei Worte *ζῆλος*, *ἔρ.*, *διχοστυ.* s. Theophyl.: *πατὴρ γὰρ ὁ ζῆλος τῆς ἐρίδος, αὐτὴ δὲ τὰς διχοστασίας γεννᾷ.* — Zu *οὐχί* vrgl. Beng.: „nam Spiritus non fert studium partium humanarum“. *Ζῆλος* etc. gehört unter die *ἔργα τῆς σαρκός* Gal. 5, 20.

V. 4. *Γάρ*) erläuternd durch Vorhalt des Streitverhältnisses in concreto. — *ἄνθρωπον*) mit prägnantem Nachdruck: seid ihr nicht Menschen? d. i. nach dem Contexte: seid ihr nicht Leute, die im ungeistlichen natürlichen Menschentreiben stecken, denen das göttliche Lebenselement in ihrem Dichten und Trachten abgeht? Vrgl. Sap. 3, 4. Xen. Anab. 6, 1, 26: *ἀνθρωπὸς εἰμι* (ich bin ein schwacher, fehlsamer Mensch). Dergleichen Sinnbeziehungen liegen nicht im Worte an sich, sondern im Zusammenhange. Vrgl. 1 Petr. 4, 2. Hier ist die bestimmte Beziehung im vorherigen *κατὰ ἀνθρώπου περιπ.* begründet; daher nicht mit Fritzsche (de conform. N. T. Lachm. S. 48) die Lesart *ἄνθρωποι* als lectio insulsa (vrgl. auch Reiche) zu verwerfen, noch mit Hofm. dahin zu missdeuten ist, „dass sie ja doch Menschen seien und nichts Geringeres“. Letztere Deutung bringt den hier ganz fremdartigen Gedanken der Menschenwürde ein, und zwar so, als ob der fragende Nachsatz adversativ wäre (*ἀλλ' οὐκ* oder *οὐ μέντοι*). — Uebrigens nennt P. nur die zwei Parteien: *ἐγὼ* — *Παύλου* und *ἐγὼ Ἀπολλώ*, nicht weil er es in diesem Abschnitte mit dem Gegensatz der Apollonier gegen ihn und gegen die, welche sich wider seinen Willen nach ihm nannten, zu thun hat (Meyer, aber vrgl. Einl. §. 1 u. z. 1, 12), sondern weil seine Absicht, die Verwerflichkeit des Parteitreibens darzustellen, durch die Erinnerung an sein Verhältniss zu Apollos gefördert wurde (vrgl. de Wette u. zu 4, 6). Es lag ihm diese Beziehung um so näher, als die Missdeutung dieses

Verhältnisses wohl die eigentümliche Form, in der die Parteiungen hervortraten, zunächst veranlasste. — ἐγὼ μὲν) Dieses μὲν steht nicht mit dem nachherigen δέ in logischer Beziehung. Ungenauigkeit in der Lebendigkeit der Gedankenfolge, wie denn oft auch bei Classikern aus gleichem Grunde dem μὲν — δέ die concinne Correspondenz entgeht (Breitenb. ad Xen. Hier. 1, 9. Baeuml. Partik. S. 168 f.).

V. 5—15\*). Erörterung des Verhältnisses der Lehrer zum Herrn und zu ihrem Werke: sie haben gar kein selbstständiges Verdienst (V. 5—7); jeder wird nach seiner eigenen Arbeit seinen Lohn empfangen (V. 8. 9); insonderheit aber erwartet den auf den bereits gelegten Grund weiterbauenden Lehrer dereinst eine entscheidende Vergeltung nach Beschaffenheit seines Werks (V. 10—15). Dass dieser Abschnitt nicht bloss auf das Verhältniss des Paulus zu Apollos gehe (Meyer), sondern über die Bedeutung der Lehrer und den Werth ihrer Arbeit überhaupt sich auslässt, beweist die bildliche Erörterung V. 10 f., welche ganz allgemein geltende Grundsätze darlegt. Vrgl. zu 4, 6.

V. 5. Οὖν) nun, igitur, lässt die Frage als Folgerung aus jenem Parteiverhältnisse auftreten, so dass letzteres als die Voraussetzung desjenigen erscheint, was gefragt wird. S. Klotz ad Devar. S. 719. „Nach dieser Lage der Dinge muss ich doch die Frage aufwerfen“ u. s. w. Rückert meint, Paulus lasse die Leser fragen: Wie also, wenn Paulus und Apollos unsere Häupter nicht sind, was sind sie denn? Allein P. pflegt Gegenfragen ausdrücklich als solche zu bezeichnen (15, 35. Rom. 9, 19 al.). — τί) bezeichnender als τίς; vrgl. V. 7. Es fragt, was sie ihrer Stellung nach seien. Vrgl. Plat. Rep. S. 332 E. 341 D. — διάκονοι) Diener sind sie, also nicht zu Parteihäuptern geeignet und bestimmt; ἄλλος ἐστὶν ὁ δεσπότης, ἡμεῖς ἐκείνου δοῦλοι, Theodoret. — δι' ὧν) „per quos, non in quos“, Beng. Vrgl. Joh. 1, 7. Sie

\*) Zur Textkritik: V. 5. τίς) Lachm., Rückert, Tregell., Tisch. VIII: τί, nach NAB Minusk. Vulg. It. Aeth. u. Lat. Vätern. Die Personennamen legten den Schreibern das Mascul. sehr nahe. — Die Ordnung Παῦλος — Ἀπολλῶς (bei Elz., Scholz) entstand aus V. 4 vrgl. 1, 12. — Vor διάκονοι haben Elz., Tisch. ἀλλ' ἢ, welches aber durch das entscheidende Gegengewicht der Zeugen als Zusatz zur Bezeichnung des Sinnes: nil nisi erscheint. — V. 7. (ὁ φτεῖον) bis καὶ τὸ πνεῦμα τ. θ. V. 16 fehlen im griech. Texte von F u. in G. Beide Msc. lassen jedoch einen Raum frei; g bemerkt: deest in graeco. — V. 12. τοῦτον) fehlt bei NABC\* Sahid. Ambr. Getilgt von Lachm., Rückert, Tregell., Tisch. VIII. Jedenfalls ist das Wort entbehrlich. — V. 13. τὸ πῦρ) Lachm., Rückert, Tregell., Tisch.: τὸ πῦρ αὐτὸ nach ABCP. Minusk. Sahid. u. m. Vätern. Richtig; das ganz entbehrliche αὐτό ward leicht vernachlässigt.



sind nur *causae ministeriales* in der Hand Gottes. — ἐπι-  
στεύσ.) wie 15, 2. 11. Rom. 13, 11\*). — καὶ und zwar.  
Nicht mit V. 6 ist καὶ — ἔδωκεν zu verbinden (Mosh., Markl.  
zu Lys. XII. S. 560 f.), weil V. 7 auf dieses καὶ — ἔδωκεν  
keine Rücksicht genommen ist. — ἐκάστῳ ὡς) wie 7, 17.  
Rom. 12, 3, ἐκ. hat den Nachdruck. — ὁ κύριος) jenem  
διάκονοι correlat, ist hier Gott, nicht Christus (Theophyl.,  
auch Rückert, welcher sich auf Eph. 4, 7. 11 beruft), wie  
das Folgende, besonders V. 9. 10 beweist. Vrgl. 2 Kor. 6, 4.  
— Ueber das ἀλλ' ἢ des Text. recept., nisi (wobei die  
Frage bis zu Ende des Verses fortgeht), s. z. Luk. 12, 51.  
2 Kor. 1, 13.

V. 6. 7. Angabe der verschiedenen διακονία beider und  
der Abhängigkeit von Gott, in welcher der Erfolg ihrer  
Thätigkeit stehe, so dass keiner irgend eine selbständige  
Geltung habe, sondern nur Gott. — ἐφύπτευσα etc.)  
Das Object ist nicht unbestimmt zu lassen (de Wette), son-  
dern es ergibt sich aus δι' ὧν ἐπιστεύσατε V. 5, nämlich:  
der Christenstand der korinthischen Gemeinde. Dieser ist  
als ein Gewächs gedacht (vrgl. Plat. Phaedr. S. 276 E.),  
welches, insofern Paulus die Korinther zuerst gläubig gemacht  
und die Gemeinde gestiftet hat, von Paulus gepflanzt, von  
Apollos aber, insofern er nachher zur Befestigung und Ent-  
wicklung des Glaubens der Gemeinde und zu deren Zunahme  
thätig gewesen, begossen\*\*), von Gott endlich, insofern unter  
seinem Einflusse (τῆς γὰρ αὐτοῦ χάριτος τὸ κατόρθωμα, Theo-  
doret) die Arbeit beider Erfolg und Gedeihen gehabt hat,  
mit Wachstum gesegnet ward. Dieses Wachsenmachen ist  
die Gnadenwirkung, ohne welche schon das „granum a primo  
sationis momento esset instar lapilli“, Beng. Vrgl. Act. 16,  
14. 14, 27. 1 Kor. 15, 10. — ἐστὶ τι) kann in dem Sinne:  
ist etwas von Belang, etwas Rechtes, genommen werden  
(Act. 5, 36. Gal. 2, 6. 3. Plat. Phaedr. S. 242 E. u. ö.  
Xen. Mem. 2, 1, 12). Angemessener aber der Entschieden-  
heit gegen alles Menschenansehen im ganzen Zusammenhang  
der Rede ist es, τι allgemein zu fassen (vrgl. 10, 19), so  
dass von beiden an und für sich (in Vergleich mit Gott)  
gesagt wird: sie sind nichts. — ἀλλ' ὁ αὐξ. θεός) sc. τὰ  
πάντα ἐστίν (1 Kor. 15, 28. Kol. 3, 11), was nach der Ab-

\*) „gläubig geworden seid“, was aber hier beziehungsweise sowohl  
in Betreff des Anfangs als auch der Weiterförderung des Glaubens zu  
verstehen ist. S. V. 6. Das Gläubigwerden begreift verschiedene Ent-  
wicklungsstufen. Vrgl. Joh. 2, 11. 11, 15.

\*\*) Augustin. Ep. 48 u. m. Väter beziehen ἐπότισεν ganz unge-  
hörig auf das Taufen.

sicht des Ap. aus dem Vorherigen zu entnehmen ist. Kürzung des Gegensatzes, vrgl. 7, 19 u. s. überhaupt Kühner II. S. 1071. Stallb. ad Rep. S. 366 D. 561 B. Gut Theophyl.: *διδάξας, ὅτι θεῷ δέῃ μόνῳ προσέχειν, καὶ εἰς αὐτὸν ἀντι-θεῖνα πάντα τὰ συμβαίνοντα ἀγαθά.*

V. 8. 9. „Der Pflanze hingegen und der Begiesser sind eins, jeglicher aber (damit geht die Rede zu dem neuen Punkte von der Vergeltung der Lehrer über) wird seinen eigenen Lohn“ u. s. w. — *ἐν εἰσιν*) der eine ist nicht etwas anderes als der andere, generisch nach einem im Texte bestimmten Verhältnisse (11, 5. Joh. 10, 30. 17, 11. 21), hier: insofern beide als Arbeiter im Dienste Gottes in gleichem Verhältnisse zu Gott stehen. Theodoret: *κατὰ τὴν ὑπουργίαν.* — *ἐκαστος δὲ* etc.) *πρὸς γὰρ τὸ τοῦ θεοῦ ἔργον παραβαλλόμενοι ἐν εἰσιν· ἐπεὶ πόνων ἔνεκεν* (d. i. angewandter Müh und Arbeit halber) *οὐκ εἰσιν, ἀλλὰ ἐκαστος* etc., Chrys. — *ἴδιον*) beide Male mit Nachdruck. Treffend Bengel: „congruens iteratio; antitheton ad unum“. Das *λήψεται* aber bezieht sich auf die Vergeltung des letzten Gerichts, V. 13 f. — V. 9 giebt die Begründung, aber nicht für beide Hälften von V. 8, von denen die erste schon im Vorherigen erledigt ist (gegen Hofm.), sondern für den mit *δέ* eingetretenen neuen Gedanken *ἐκαστος* — *κόπον*. Der Ton liegt ganz auf dem dreimal vorangestellten *θεοῦ*. Denn da Gott es ist, dessen Gehülfen wir sind („eximium elogium ministerii“, Calv.), Gott, dessen Ackerland, Gott, dessen Gebäu ihr seid: so kann es nicht anders als mit jenem *ἐκαστος* — *κόπον* seine Richtigkeit haben, und der angemessene Lohn („secundum laborem, non propter laborem“, Calov.) kann keinem ausbleiben. — *θεοῦ συνεργοί*) denn wir (eure Lehrer) arbeiten mit Gott, dem obersten Herrn und Pfleger der Kirche, an einem Werke, welches eben die Förderung der Kirche ist. Die Erklärung: Arbeiter, die mit einander für Gottes Sache arbeiten (Estius vorschlagsweise, Beng., Flatt, Heydenr., Olsh.), ist nicht mit Berufung auf 1 Thess. 3, 2. Rom. 16, 3. 9. 21. Phil. 2, 25. 4, 3. (2 Makk. 14, 5. Plat. Def. S. 414 A. Dem. 68, 27. 884, 2. Plut. Per. 31. Bernhardt S. 171) als sprachlich falsch zu bezeichnen (Meyer), da die Präposition *σύν* in Compositis die Bedeutung des Gemeinsamen hat, ohne stets eine Relation zu fordern (2 Kor. 1, 24). Sachlich scheint diese Fassung sogar vorzuziehen, da die Arbeit des *διάκονος* doch nur uneigentlich als „Mitarbeit“ in Beziehung auf Gottes Wirken gedacht werden kann. Die Wendung *συνεργός θεοῦ* kommt nur hier vor. — *θεοῦ γεάργ.* u. *θεοῦ οἶκ.* stellt die kor. Gemeinde, insofern

sie der Gegenstand der Dienstwirksamkeit christlicher Lehrer ist, unter dem doppelten Bilde dar als ein Gott gehörendes Ackerfeld (*γεώργ.* Strabo 14. S. 671. Theag. b. Schol. Pind. Nem. 3, 21. Jes. 61, 3. Prov. 24, 30), welches bearbeitet, und als ein Gott gehörendes Gebäude (Eph. 2, 21), welches aufgeführt wird.

V. 10. Das erstere Bild (*γεώργ.*) hat dem Vorherigen zu Grunde gelegen (V. 6—8); das zweite, neue Bild (*οἰκοδ.*) wird nun im Folgenden festgehalten bis V. 15, und zwar so, dass P. zuerst die Verschiedenheit von seiner und anderer Arbeit an diesem Baue angiebt, und dann auf die Verantwortlichkeit übergeht, welche der Nachbauende auf sich habe. — Die *χάρις* ist nicht das Apostelamt, mit welchem P. begnadet war (Rom. 12, 3. 15, 15. Gal. 1, 15 al.), da zum Gemeindestifter nicht ausschliesslich ein Apostel erforderlich war (Rom, Kolossä), sondern die eigentümliche Gnadenbegabung, welche er von Gott für seinen Beruf empfangen hatte; und er war sich bewusst, dass er eben zum rechten Grundlegen befähigt und bestimmt war, Rom. 15, 20. — Das pragmatische Gewicht der Worte *κατὰ — δοθ. μοι* ist das der Demuth für die folgende Aussage. Vrgl. schon Chrys. u. Theophyl. — *ὡς σοφὸς ἀρχιτ.*) als ein solcher verfahrend, in dieser Qualität zu Werke gehend. Darin liegt die rechte, dem Zwecke des Gebäudes entsprechende Fundamentirung, deren Gegentheil die Sache eines unkundigen Architekten wäre. Ohne Fundament baut keiner, aber ohne richtiges kein *σοφός*, d. i. kein kunstverständiger (Ex. 35, 10. — Plat. Phil. S. 17 C, de virt. S. 376 A, Pind. Pyth. 3, 115. 5, 115. Soph. Ant. 362). Ein *σοφὸς ἀρχιτέκτ.* aber war P. durch die Gnade Gottes. — Was er mit solchem Fundamente meine, sagt er selbst V. 11, Jesum Christum, ohne welchen (sowohl objectiv: ohne dessen Erscheinung und Werk, als auch subjectiv: ohne dessen Aneignung in's Glaubensbewusstsein); eine christliche Gemeinde nicht entstehen konnte. Diesen Grund hat Paulus gelegt, insofern er Christum zum Eigentum des Glaubensbewusstseins der korinthischen Gemeinde gemacht hat. Vrgl. z. Eph. 2, 20. — *Θεμέλιον*) Das Masculinum *ὁ Θεμέλιος* (s. V. 11; daher mit Ungrund von Ewald hier für Neutr. gehalten), von den alten Grammatikern (s. Wetst. zu V. 11) der *κοινῇ* zugesprochen, findet sich gewöhnlich nur im Plur., und zwar schon Thuc. 1, 93, 1. Im Singul.: 2 Tim. 2, 19. Apoc. 21, 19. Machon b. Athen. 8, S. 346 A. 3 Esr. 6, 20. — *ἄλλος δὲ ἐποικοδ.*) Damit ist nicht bloss Apollos, sondern (vrgl. *ἐκαστος*) jedwelcher spätere Lehrer der Kor. gemeint: „nicht mein, sondern

eines andern Geschäft ist das Aufbauen, das Weiterbauen“. — *πῶς*) d. i. hier: mit welchen Materialien\*). S. V. 12. 13. Ohne Bild: „Jeder habe Acht, welchen Lehrstoff (nach Inhalt und Form) er anwendet, um die auf Jesum Christum gegründete Gemeinde in ihrer Heilserkenntniss und Lebensverfassung weiter zu fördern und auszubilden“. S. z. V. 12. Das Bild wechselt nicht, wie man oft gemeint hat („ante fideles dixerat aedificium Dei, nunc aedificium vocat ea, quae in ecclesia Christiana a doctoribus docentur“, Grot. vrgl. Rosenm.); sondern die *οἰκοδομή* ist, wie vorher, Christus, der lebendige Glaubensgrund der Gemeinde, welcher weiter aufgebaut, d. h. im christlichen Glauben und Leben fortgebildet ist (was auf rechte oder verkehrte Weise geschehen kann, s. V. 12. 13) durch die Lehren der späteren Lehrer. Nicht die Gemeinde als solche (Meyer), sondern die auf verschiedene Weise weiter erbaute Ueberzeugung der Gemeinde liegt der Vergleichung zu Grunde.

V. 11. *Γάρ*) rechtfertigt die vorherige Mahnung, insofern sie ausschliesslich dem Aufbauenden gegeben ist; denn mit dem Grundlegenden sei es eine ganz andere Sache, der könne nicht anders als u. s. w.; mit dem Aufbauenden aber verhalte es sich so, wie V. 12 f. darstellt. Ein Zwischengedanke zur Erklärung des *γάρ* ist nicht einzutragen, weder mit Billr.: „an's Weiterbauen aber müsse jeder denken“, noch mit Hofm., dass es sich bei allen anderen nur um ein richtiges Draufbauen handele. Beachte vielmehr, dass sich V. 11 nur vorbereitend zu V. 12 verhält, wo dann das manichfache *πῶς* des *ἐποικοδομεῖν* dargestellt wird. — *δύναται*) „kann“, nicht: „darf“ (Grot., Glass u. M., auch Storr, Rosenm., Pott, Billr.); denn es ist ja von der christlichen Gemeinde die Rede, deren Bau eines anderen Fundamentes unfähig ist. — *παρὰ τὸν κείμενον*) d. i. verschieden von dem, welcher liegt. Ueber *παρὰ* nach *ἄλλος* in diesem Sinne s. Krüger zu Dion. S. 9. Stallb. zu Phileb. S. 51. Ast Lex. Plat. III. S. 28. Der liegende Grund ist der, welchen Paulus gelegt hat (nach V. 10 mit den M. de Wette, Neand., Maier, Hofm.). Allerdings ist es religiös unmöglich, einen andern Grund als den bereits liegenden zu legen; auch Paulus konnte es nicht. Daher ist Meyer's Erkl. als sachlich berechnete anzuerkennen: der *κείμενος θεμέλιος* ist von Gott

---

\*) Nach de Wette besteht das *πῶς* zunächst darin, dass man eben nur weiterbaue, nicht den Grund verändere (was wahrscheinlich von den Gegnern des Ap. geschehen sei). Allein das Weiterbauen an sich ist bei *πῶς ἐποικ.* die Voraussetzung.

(so auch Rückert u. Olsh.) gelegt, nämlich Jesus Christus selbst, das fundamentum essentialia, er, welchen Gott gesandt und welchen er sterben liess, auferweckte, erhöhte und uns dadurch zur Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. (1, 30), nach einem verwandten Bilde zum Eckstein (Eph. 2, 20. Matth. 21, 42. Act. 4, 10 f. 1 Petr. 2, 6) gemacht hat. Vrgl. 1 Tim. 3, 16. Gewiss ist dies das objective Fundament, welches für die ganze Christenheit liegt. Hier aber will doch der Ap. betonen, dass dieses objective Fundament des Glaubens in der Gemeinde wirklich gelegt sei, insofern ihr Gründer Christum den Subjecten aneignete, zum Inhalte ihres Glaubensbewusstseins machte und dadurch ihren christlich-kirchlichen Charakter herstellte. — Beachte noch, dass P. Ἰησοῦς Χριστός mit Absicht gesagt hat, den geschichtlich erschienenen persönlichen Christus nachdrücklich bezeichnend. Dieses ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός ist das Summarium des christlichen Grundbekenntnisses, Joh. 17, 3. Phil. 2, 11. Act. 4, 10 f.

V. 12. Ἀέ) stellt weiterführend das Verhältniss des Aufbauenden dem des Grundlegenden (V. 11) gegenüber. Irrig daher ist es, V. 11 zu parenthesiren (Pott, Heydenr., vrgl. Billr.). — Bei diesem Fortschritte der bildlichen Darstellung ist zu beachten: 1) dass nicht von mehreren Gebäuden die Rede ist\*), als ob der θεμέλιος nicht eines Hauses, sondern einer Stadt wäre (Billr.); wogegen V. 16 so wie der Umstand entscheidet, dass die Idee, Christus sei das Fundament einer Gottesstadt, dem N. T. fremd ist. 2) Das Bild ist nicht über die Worte hinaus zu zerlegen (wie z. B. Grot. that: „Proponit ergo nobis domum, cujus parietes sint ex marmore, columnae partim ex auro partim ex argento, trabes ex ligno, fastigium vero ex stramine et culmo“), sondern es stellt ein auf dem vom Baumeister gelegten Fundamente sich erhebendes Gebäude dar, zu dessen Herstellung die verschiedenen Bauleute je verschiedene Baustoffe anwenden, die werthvollsten und haltbarsten bis herab zu den geringsten und haltlosesten. Die verschiedenen, in lebhaftem Asyndeton (Krüger u. Kühner ad Xen. Anab. 2, 4, 28. Winer §. 58. 7. S. 484) neben einander gestellten Beispiele von Baustoffen bedeuten die verschiedenen Lehrstoffe, welche von Lehrern angewendet und mit dem Glauben an Christum in Verbindung gesetzt werden, um die christliche Bildung der Gemeinde zu entwickeln und zu vollenden\*\*).

\*) So auch Wetst.: „Duo sunt aedificia, domus regia et casa rustici quae distinguuntur“.

\*\*) Treffend Luther's Glosse: „Das ist vom Predigen und Lehren gesagt, die zu des Glaubens Besserung oder Geringerung gelehrt werden“.



Sie sind entweder, wie Gold, Silber und köstliche Steine (Marmor u. dergl., 1 Kön. 5, 17; vielleicht auch Edelsteine Jes. 54, 11. 12), von hohem Werthe und unvergänglicher Dauer, oder aber, wie Hölzer, Heu, Halm (*καλάμη*, nicht gleich *κάλαμος*, Rohr; s. Wetst. u. Schleusn. Thes.), von geringem Werthe und vergänglich\*), so dass sie, während jene bei der Prüfung in ihrer ewigen Wahrheit bestehen, zu nichte, d. i. als nicht zur ewig bleibenden *ἀλήθεια* gehörig offenbar werden und keinen Bestandtheil der dann eintretenden vollkommenen Erkenntniss (13, 12) ausmachen. In der Hauptsache so (von den verschiedenen Lehren erklärend) Clem. Al., Ambros., Sedul., Lyra, Thomas, Cajetan, Erasm., Luther, Beza, Calvin, Piscat., Justin., Grot., Estius, Calov., Lightf., Stolz, Rosenm., Flatt, Heydenr., Neander, de Wette, Osiand., Ewald, Maier. Vrgl. Theodoret: *τινὲς περὶ δογμάτων ταῦτα εἰρησθαι τῷ ἀποστόλῳ φασίν*. Doch ist bei dieser Deutung das Zwiefache zu beachten: 1) dass die einzelnen Materialien nicht auf bestimmte namhafte Dogmen gedeutet werden, obwohl in allgemeinen die stufenweise Verschiedenheit der Bestandtheile der beiden Classen nicht zu verkennen ist; 2) dass die zweite Classe keine geradezu widerchristlichen Lehren in sich fasst\*\*). Ersteres würde nur willkürliche, im Texte unbegründete Bestimmungen erzeugen; gegen letzteres wäre, dass auf das Fundament gebaut wird, so wie die apostolische Aussage *αὐτὸς δὲ σωθήσεται* V. 15. Sonderbar wendet Billr. gegen die ganze Deutung ein, *χρυσόν* etc. könne

\*) Vrgl. Midr. Tillin 119, 51 von Irrlehrern: „Sicut foenum non durat, ita nec verba eorum stabunt in saeculum“.

\*\*) Gut charakterisirt Estius die zweite Classe als *doctrina minus sincera minusque solida, veluti si sit humanis ac philosophicis aut etiam judaicis opinionibus admixta plus satis, si curiosa magis quam utilis* etc. Vrgl. Erasm. Paraphr., welcher besonders an die „humanas constitutionunculas de cultu, de victu, de frigidis ceremoniis“ denkt. Es sind überhaupt alle Lehrentwicklungen, Speculationen u. s. w., welche, obwohl in das zeitliche Lehrgebäude eingefügt, doch bei der letzten Vollendung am Tage des Herrn sich nicht bewähren und nicht als Bestandtheile der vollkommenen Erkenntniss mit eintreten, sondern dann, statt die endgeschichtliche Katastrophe probekaltig zu überdauern wie die mit dem Golde u. s. w. verglichenen Lehren, als nicht zur göttlichen Heilswahrheit gehörige Stücke enthüllt und hinfällig werden. Solche Stücke hat mehr oder weniger auch jede Kirche mit in ihrem menschlich festgestellten Lehrgebäude, und dieselben je mehr und mehr zu erkennen und auszuscheiden nach der Schrift, ist die Aufgabe der Fortentwicklung, welcher keine Kirche bis zum Tage jener letzten Krisis sich verschliessen soll, am wenigsten die evangelische mit ihrem centralen Schriftprincip, welches ihren beständigen protestantischen Charakter bestimmt und regelt.

nicht auf den Inhalt der Lehre gehen, weil diesen Paulus den Grund nenne. Dieser ist ja Christus, nicht die fernere Lehren. Gegen die nichtigen Einwendungen Hollmann's (Animadverss. ad Cap. 3 et 13 ep. P. 1 ad Cor. Lps. 1819) s. Heydenr. u. Rückert. Ja unsere Deutung ist nothwendig, weil nur sie dem ganzen Bilde die Concinnität bewahrt. Denn ist das Fundament, welches gelegt wird, der Inhalt der ersten Verkündigung des Evangeliums, nämlich Christus, so muss das Material des Weiterbau's der Inhalt des fernereitigen Unterrichts sein. Inconcinn ist es daher, mit Orig., Augustin., Hieron., Chrys., Theodoret, Theophyl., Photius u. wieder Billr., „von den durch Führung des Lehramtes hervorgerufenen Früchten in der Gemeinde“ (Billr.), von der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Zuhörer zu erklären (Theodoret: Gold u. s. w. bezeichne τὰ εἶδη τῆς ἀρετῆς, Holz u. s. w. τὰ ἐναντία τῆς ἀρετῆς, οἷς ἡντιθέπιστα τῆς γέννης τὸ πῦρ), oder aber von den würdigen und unwürdigen Gemeindegliedern selbst, welche von den Lehrern gebildet würden (Schott in Röhr's Magaz. für christl. Pred. VIII. 1. S. 8 f. nach Pelag., Bengel, Hollm., Pott). So auch Hofm. z. St. u. schon Schriftbew. II. 2. S. 124. Diese beiden Deutungen haben ausserdem noch das wider sich, dass sie mit dem Sinne des zuerst gebrauchten Bildes vom Begiessen nicht stimmen. Auch würde, wenn das ἔργον, welches verbrennen wird (V. 15) der bezügliche Theil der Gemeinde sein soll, nicht dazu passen, dass der betreffende Lehrer, welcher dies verschuldet hat, gleichwohl noch die Heilsrettung erlangen wird; dies stritte mit der neutestam. Strenge wider alles Aergerniss und mit der Verantwortlichkeit der Lehrer. Rückert, auf eine bestimmte Deutung verzichtend, will sich nur an die allgemeine Wahrheit halten: von der Art und Weise, in welcher das Lehramt geführt werde, hange es ab, ob der Lehrer Lohn oder Schaden haben werde; wer auf guten Grund (? vielmehr: auf den Grund) in rechter Art weiter baue, habe Lohn davon; wer Ungehöriges und Unhaltbares hinzuthun wolle, nur Verlust und Schaden. Aber das überlegt ausgeführte Bild fordert eine bestimmtere Deutung. Es fordert zu einem Urtheil darüber auf, worin das in rechter Art geschehende Weiterbauen bestehe, und was ungehörig und unhaltbar hinzugethan werde. Olsh. (vrgl. auch Schrader) deutet nicht von der Lehrwirksamkeit, sondern von der (rechten oder verkehrten) individuellen Thätigkeit der Heiligung von Seiten jedes Gläubigen überhaupt. Unrichtig, weil, wie V. 6 f. der Pflanzende und Begiessende, so hier der Grundlegende und Aufbauende Lehrer sein müssen, und weil der

Bau die Gemeinde ist (V. 9), welche gebaut wird (V. 9. 10). Diese Vorstellung von der Gemeinde aber als eines Baues mit persönlichem Grunde (Christus) und aus Personen bestehend (vgl. 2 Tim. 2, 20. 1 Petr. 2, 4 f.) bleibt auch bei unserer Fassung völlig unversehrt (gegen Hofm. Einwand). Denn das Weiterbauen auf dem gelegten persönlichen Grunde, theils mit Gold u. s. w., theils mit Holz u. s. w. ist eben die Lehrarbeit, durch welche die Entwicklung und Erweiterung der aus Personen bestehenden Gemeinde verschiedenwerthig beschafft wird. Das *ἐποικοδομεῖν* geschieht an den Personen durch Lehren, welche die Baustoffe sind.

V. 13. Nachsatz: „so wird, was jeglicher an dem Bau gearbeitet hat (*τὸ ἔργον*), nicht verborgen bleiben“ (*φανερὸν γενήσ.*). Nun die Begründung dieser Versicherung: *ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει*, sc. *ἐκάστου τὸ ἔργον*. Der Tag ist κατ' *ἐξοχὴν* der Tag der Parusie (vgl. Hebr. 10, 25), was aus dem Folgenden bis V. 15 einleuchtend ist. So richtig Tertull. c. Marc. 4, 2. Orig., Cypr. ep. 4, 2. Lactant. Inst. 7, 21. Hilar., Ambr., Sedul., Chrys., Theodoret, Theophyl., die Katholiken (welche jedoch zum Theil zu Gunsten des Fegefeuers den Todestag daraus machen), Bengel u. M., auch Pott, Heydenr., Billr., Schott, Schrader, Rückert, Olsh., de Wette, Osiand., Ewald, Hofm. Unpaulinisch, aber auch contextwidrig (denn Holz etc. geht ja nicht bloss auf judaisirende Lehren) Hammond, Lightf., Gusset, Schoettg.: die Zerstörung Jerus. sei gemeint, welche die Nichtigkeit der jüdischen Lehren enthüllen werde. Dem folgenden Contexte fremd sind ferner die Deutungen von der Zeit überhaupt (vgl. dies docebit; *χρόνος δίκαιον ἄνδρα δείκνυσιν μόνος*, Soph. O. R. 608. Stob. Ecl. I. S. 234, — so Grot., Wolf, Wetst., Stolz, Rosenm., Flatt u. M.), oder von der Zeit der hellen evangelischen Erkenntniss (Erasm., Beza, Calvin, Vorstius\*), oder dies vom tribulationis (Augustin., Calov. u. M.). — *ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλ.*) Für *ὅτι* ist weder *ὅτε*\*\* zu lesen (Bos, Alberti), noch steht jenes für dieses (Pott), sondern es ist causativ: weil er in Feuer geoffenbart wird, — der Tag nämlich (Estius, Pott, Billr., Rückert, Olsh., de Wette, Ewald, Hofm.), nicht: *τὸ ἔργον*, wie nach Ambros. u. Oecum. Luther u. die Meisten wollen (auch Heydenr., Flatt, Schott, Neand.); denn so wäre es eine Tautologie mit dem Folgenden. Beng., welchem Osiand.

\*) Dann müsste der Text eine gegensätzliche Bezeichnung der Jetztzeit als Nacht enthalten. Und in diesem Falle wäre doch der helle Tag der Parusie gemeint, wie Rom. 13, 12.

\*\*) Dass oft beide Worte wirklich von den Schreibern verwechselt sind, s. b. Schaeff. ad Greg. Cor. S. 491. Kühner zu Xen. Anab. 1, 4. 2.

beifällt, denkt als Subject  $\delta \kappa \acute{\upsilon} \rho \iota \omicron \varsigma$ , was nur sehr willkürlich aus  $\eta \eta \mu \acute{\epsilon} \rho \alpha$  entlehnt wird, da der ganze Context nicht von Christo selbst redet. —  $\epsilon \nu \pi \upsilon \rho \acute{\iota}$ ) d. i. von Feuer umfassen (s. Bernhardy S. 209. Matthiae S. 1340), so dass Feuer das Element ist, worin die Offenbarung des Tages vor sich geht. Denn Christus bei seiner nahen Parusie erscheint  $\epsilon \nu \pi \upsilon \rho \acute{\iota} \phi \lambda \omicron \gamma \acute{\omicron \varsigma}$  (2 Thess. 1, 8. Vrgl. Dan. 7, 9. 10. Mal. 4, 1), d. i. mit flammendem Feuer umgeben (was nicht mit Vielen: unter Blitzen auszudeuten ist; vrgl. vielmehr schon Ex. 3, 2 f. 19, 18) vom Himmel kommend. Es ist dieses Feuer aber nicht wie Chrys. will, das der Gehenna (Matth. 6, 22. 29 al.); denn Christus erscheint in demselben und es ergreift jedes  $\acute{\epsilon} \rho \gamma \omicron \nu$ , auch das goldene u. s. w., und erprobt jedes, indem er das eine unverseht lässt, das andere verzehrt. Schon an der richtigen Ergänzung von  $\eta \eta \mu \acute{\epsilon} \rho \alpha$  zu  $\acute{\alpha} \pi \omicron \kappa \alpha \lambda$ . scheitert die ältere kathol. Deutung vom Fegefeuer (s. dagegen ausserdem Scalig. u. Calov.), so wie an der richtigen Fassung von  $\eta \eta \mu \acute{\epsilon} \rho \alpha$  die Erklärungen vom Zorne Gottes wider die Juden (Lightf.), vom heil. Geiste, welcher erprobe, „quae doctrina sit instar auri et quae instar stipulae“ (Calvin), vom Feuer der Trübsal und Verfolgung (Rosenm., Flatt, nach Augustin de civ. D. 21, 26, Erasm. und vielen Aelteren; vrgl. Jes. 48, 10. 1 Petr. 1, 7. 4, 12. Sir. 2, 5), und von einem fortgehenden geistigen Läuterungsprocesse der Kirche (Neand.). Ueberhaupt liegt es dem Ap. fern, eine sachliche Beschreibung der Vorgänge bei der Parusie geben zu wollen (s. z. V. 15). Die Idee ist vielmehr: „Die Entscheidung am Tage der Parusie wird es ausweisen, wie jeder als Lehrer gearbeitet hat; hat einer Treffliches und Unvergängliches gelehrt, so wird dasselbe, als zur göttlichen  $\acute{\alpha} \lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha$  gehörig, diese Entscheidung bestehen und überdauern; hat einer Geringwerthiges und Vergängliches gelehrt, so wird dieses durch die Entscheidung jenes Tages ausser Bestand treten, hinfällig und zu nichte werden (vrgl. z. V. 12)“. Diese Idee kleidet Paulus, seinem Bilde von einem Gebäude angemessen, in die Form: „An dem Tage des Herrn wird das Feuer, in welchem er sich offenbart, das Gebäu ergreifen, bei welcher Feuerbrunst dann diejenigen Bautheile, welche golden, silbern und von köstlichem Gestein sind, unverseht stehen bleiben, die aber, welche aus Holzstücken, Heu, Rohr bestehen, verbrennen werden“. —  $\acute{\alpha} \pi \omicron \kappa \alpha \lambda \acute{\upsilon} \pi \tau \epsilon \tau \alpha \iota$ ) Die Folge dieses Enthüllungsactes ist jenes  $\delta \eta \lambda \acute{\omega} \sigma \epsilon \iota$ . Das Praes. bezeichnet das Ereigniss als zweifellos; der Satz ist ein Axiom. —  $\kappa \alpha \iota \acute{\epsilon} \kappa \acute{\alpha} \sigma \tau \omicron \nu$  etc.) nicht mit  $\delta \tau \iota$  zusammenhängend (Rückert), sondern mit dem Futursatze  $\eta \gamma \alpha \rho \eta \mu$ .  $\delta \eta \lambda$ . Ob  $\acute{\epsilon} \rho \gamma \omicron \nu$  Nominat. (Theophyl.,

Oec. u. V.) oder Accus. (Billr., Schott, de Wette, Osiand., Ewald) sei? Wahrscheinlich letzteres, denn auch sonst schaltet Paulus mit *ὅποῖον* eine Nebenbestimmung ein. Gal. 2, 6. Meyer zieht den Acc. vor. Die Rede schreitet vom allgemeinen zum besondern fort: Der Tag wird's ausweisen, nämlich was jeder gearbeitet hat, und (nun die bestimmte Angabe der Qualität): eines jeglichen Werk, wie es beschaffen ist, — das Feuer selbst wird es erproben. — *τὸ πῦρ αὐτό* ignis ipse (s. d. krit. Anm.), d. i. das Feuer (in welchem die *ἀποκάλυψις* des Tages geschieht) durch seine eigene Wirkung, ohne anderweitige Vermittelung. Wegen der Nachstellung von *αὐτό* s. Bornem. ad Xen. Men. 2, 5, 1. Als zurückweisendes Object von *δοκιμάσει* genommen (Hofm.), wäre es an sich überflüssig und der straffen, gedrungenen Ausdrucksweise der ganzen St. weniger entsprechend. — *δοκιμάσει*) „probat, non: purgabit. Hic locus ignem purgatorium non modo non fovet, sed plane extinguit“, Beng.

V. 14. 15. Art und Folge dieses *δοκιμάσει*. — *μενεῖ*) „unversehrt bleiben wird“; nicht *μένει* (Text. rec.), denn V. 15 entspricht *κατακαήσεται*. — *μισθὸν λήψ.*) nämlich für seine Bauarbeit (ohne Bild: Lehrerlohn) von Gott, an dessen *οἰκοδομῇ* er gearbeitet hat. Rückert meint, Paulus trete hier stark aus dem Bilde; denn nicht erst, wenn das Werk im Feuer unversehrt bleibe, werde der Bauende bezahlt. Allein der Bau ist noch in der Arbeit bis zur Parusie, so dass vor derselben kein Lohn erfolgen kann. Das Feuer der Parusie ergreift aber den noch in der Arbeit befindlichen Bau, und nun erhält nur der Lohn, dessen bislang gearbeitetes Werk sich als feuerfest bewährt. — Ueber die Form *κατακαήσεται*, niedergebrannt werden wird (vrgl. 2 Petr. 3, 10), statt des Attischen *κατακαυθήσεται* s. Thom. M. S. 511. — *ζημιωθήσεται*) Meyer ergänzt *τὸν μισθόν*, d. i. frustrabitur praemio. Vrgl. z. *ζημιοῦσθαί τι*, etwas einbüßen, Matth. 16, 26. Luk. 9, 25. Phil. 3, 8 u. s. Valck. ad Herod. 7, 39. Einfacher fasst man es im Sinne von multari. Das Wort klingt ebenso wie *σώζεσθαι ἄς διὰ πυρός* an Ausdrücke gerichtlicher Praxis (Valck., Heinrici z. d. St.). Der Gedanke ist: er wird als Strafe die Vernichtung seines Werkes erfahren. Seine Strafe besteht in der bitteren Erkenntniß, umsonst gearbeitet zu haben. An Entsetzung (Grot.) ist nicht zu denken, da von der Zeit der Parusie die Rede ist. Das *ζημ.* mit Vulg. u. M. ohne Object zu nehmen, so dass es „er wird Schaden davon haben“ hiesse (Hofm.), ergiebt eine zu unbestimmte Vorstellung, die doch erst aus dem Gegensatz von *μισθ.* *λήψ.*



der nähern Sinnbestimmung bedürfte. — *αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτω δὲ ὡς διὰ πυρός*) Um nicht missverstanden zu werden, als spreche er mit seinem *ζημιωθήσεται* solchen Lehrern die Theilnahme am künftigen Messiasheile überhaupt ab, da er ihnen doch nur die höhere Stufe der Seligkeit, die Lehrerseligkeit, nicht zusprechen will, fügt Paulus hinzu: er selbst aber wird gerettet werden, so jedoch wie durch Feuer hindurch. *αὐτός* hat seine Beziehung auf das Loos des Werks; jenes geht unter, er selbst aber u. s. w. Unrichtig meint Rückert, der Bauende sei jetzt als Bewohner gedacht. Paulus stellt sich den Bauenden vielmehr noch mit dem Werke, welches er aufgebaut, in dem Hause beschäftigt vor: da ergreift das Feuer das Haus; er flieht und findet noch Rettung, jedoch nicht anders eben, als wie man durch Feuer hindurch gerettet wird. Eine solche Rettung pflegt mit Angst und schmerzlicher Verletzung verknüpft zu sein; daher die Idee dieser bildlichen Darstellung ist: er selbst aber wird die messianische *σωτηρία*\*) erlangen, jedoch nur dermassen, dass die Katastrophe der Parusie höchst angstvoll für ihn sein und nicht ohne empfindliche Beeinträchtigung des Heilsgewinns für ihn ablaufen wird. Mit der Hauptsache dieser Deutung, dass nämlich *σωθῆς*. auf die messianische *σωτηρία* ziele, stimmen die Meisten; jedoch haben Mehrere, wir Rosenm. u. Flatt, das Futur von der Möglichkeit gefasst (was schon die beiden vorherigen Futura hätten verwehren müssen), und Grot.\*\*\*) hat einen problematischen Sinn (ebenfalls dem bestimmt behauptenden Sinn jener Futura entgegen) untergeschoben: „In summo erit salutis suae periculo. Etsi eam adipiscetur (quod boni ominis causa sperare mavult apostolus), non fiet id sine gravi moestitia ac dolore“. Ablehnen darf man aber nicht mit Meyer die Vergleichung sprichwörtlicher Wendungen mit *ὡς διὰ πυρός* („mit genauer Noth“ s. Grot. u. Wetst. z. St. Valck. S. 157). Vrgl. Jes. 43, 2. Amos 4, 11. Zach. 3, 2. Jud. 23). Denn ist auch das Bild mit Rücksicht auf V. 13 gewählt, so genügt doch nicht die Berufung auf Joh. 1, 14, *ὡς* im Sinne des *veritatis* hier zu

\*) Denn er hat ja das Fundament beibehalten. Das messianische Heil aber ist die Gnadengabe für die an Christum Glaubenden überhaupt, während die Lehrerseligkeit als *μισθός* (was die *σωτηρία* an und für sich überhaupt nicht ist) ein besonderer hoher Grad des Glücks im Messiasreich sein muss. Vrgl. Dan. 12, 3. Matth. 19, 28. Diese Erwartung entspricht dem apostolischen Selbstgefühl (9, 15 f.). Ein zu bestimmter Ausdruck wird ihr jedoch von Meyer gegeben, der nach Matth. 20, 16 die *ἔσχατοι* mit den Unprobehaltigen gleich setzt.

\*\*) So schon Theodor Mopsv.: *ἀλλὰ καὶ ἂν σώζεται διὰ τινὰ ἐτέρων αἰτίων σώζειν αὐτὸν δυναμένην*.

rechtfertigen. Fremdartig ist die Beziehung auf das Feuer des Zornes Gottes (Hofm.), da ja nach dem Texte das nämliche Feuer das Werk des einen wie das des andern ergreift, aber das eine als beständig bewährt, das andere verzehrt. Gut erläutert Beng. die Sache durch das Beispiel eines Schiffbrüchigen: „ut mercator naufragus amissa merce et lucro servatur per undas“. Andere (Chrys., Oecum., Theophyl.): er wird erhalten werden, so jedoch, als einer, der durch das Feuer der Hölle hin erhalten, nämlich ewig darin gequält wird. So im wesentlichen wieder Maier; aber entschieden falsch, theils weil nach V. 13 *πῦρ* keine Beziehung auf das höllische Feuer gestattet ist, theils weil *σώζεσθαι*, das ständige Wort von der Rettung zum Messiasheile, am wenigsten in einem die Entscheidung der Parusie darstellenden Gemälde etwas anderes andeuten kann\*). Letzteres ist auch gegen Schott's (a. a. O. S. 17) Erklärung: „er selbst wird zwar darum nicht vernichtet, er bleibt, aber so wie ein durch die Feuerflamme Hindurchgegangener (empfindlich Verletzter)“, womit das göttliche Strafgericht bezeichnet werde, dem ein solcher Lehrer am Tage des Gerichts anheimfalle. Dagegen ist auch, dass das Strafgericht, da es ja in's Feuer versetzt, nicht als ein Durchgegangensein durch's Feuer abgebildet werden kann.

V. 16—23 \*\*). Warnende Ansprache an die Leser: und zwar 1) Vorbereitung durch die Erinnerung an die Straffälligkeit des sectirerischen Treibens, als eines Verderbs des Tempels Gottes, V. 16. 17, welche Verse Chrys., Theophyl. u. M. ganz irrig auf den Ehebrecher beziehen; 2) Ermahnung, die Quelle dieses Treibens durch Verleugnung der eingebildeten Weisheit zu verstopfen V. 18—20; 3) grundsätzliche Erledigung ihrer Irrungen (V. 21—23).

V. 16. 17. *Οὐκ οἶδατε, ὅτι* etc.) könnte nur dann Begründung von V. 15 sein (Billr.), wenn die Auslegung des Chrys. von *σωθήσεται* — *πρὸς* oder Schott's Modification derselben (s. z. V. 15) richtig wäre\*\*\*). Da dies aber un-

\*) daher auch nicht mit Otto Pastoralbr. S. 144 f. *αὐτός* auf den *θεμέλιος* zu beziehen ist, welcher werde erhalten bleiben, aber mit Schutt, Asche u. dergl. überdeckt, was *ὡς διὰ πρὸς* bedeuten soll.

\*\*) Zur Textkritik: V. 17. *τοῦτον*) NBCLP Uebers. Vät., von Tregell. Tisch. VIII aufgenommen. Lachm., Rückert: *αὐτόν* (ADEF G Minusc. Syr. It. Vulg.). Nach *εἰς* im Vordersatze bot sich *αὐτόν* im Nebensatze als das Gewöhnlichere dar. — V. 22. *ἔστιν*) mit Recht von Griesb. beanstandet und von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. getilgt. Es ist aus V. 21 wiederholt.

\*\*\*) Dieses auch gegen Ewald's Fassung des Zusammenhangs: Wundert man sich, dass das Loos eines solchen Lehrers so hart sein soll, so bedenke man, von welcher Heiligkeit sein Arbeitsgebiet ist.

begründet ist, und da der Begriff *σωθήσεται*, obgleich durch *οὕτω δὲ ὡς διὰ πυρός* beschränkt, doch nicht einmal relativ dem *φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός* V. 17 subsumirt sein kann, weil die *φθορά* das Gegentheil der *σωτηρία* ist (Gal. 6, 8), so muss diese Verbindung aufgegeben werden. Wollte man mit anderen annehmen, die Rede gehe hier von den auf's Fundament Bauenden auf die widerchristlichen Lehrer über, „qui fundamentum evertunt et aedificium destrunt“ (Estius u. M., so auch Michael., Rosenm., Flatt, Pott, Hofm.), so würde man eben so sehr die ausdrückliche Bezeichnung der Fundamentszerstörung, die aber in Korinth nicht einmal statt fand, als insonders die Bezeichnung des gegensätzlichen Verhältnisses zum Vorherigen vermissen; Paulus müsste wenigstens, um verstanden zu werden, gleich nach V. 15 etwa fortgefahren haben: *εἰ δέ τις φθείρει* etc. Nein mit V. 16 beginnt, und zwar ohne Verbindung mit dem Vorigen um so energischer eintretend, ein neuer Theil der Rede. Vorher nämlich hatte Paulus den Lesern — um sie das Verkehrte ihres dünkelfaften Parteitreibens erkennen zu lassen (4, 6) — das Verhältniss der Lehrer zur Gemeinde, als einer *οἰκοδομῇ θεοῦ* dargelegt. Aber noch hat er ihnen nicht zu Gemüthe geführt, was für eine *οἰκοδ. θεοῦ* sie seien, nämlich der Tempel Gottes (daher *ναός* den Nachdruck hat). Das thut er nun, um sie auch noch die Straffälligkeit ihres sectirerischen Uebermuthes fühlen zu lassen, indem er, nach Beendigung der vorherigen Entwicklung von der Verantwortlichkeit der Lehrer, anhebt: Wisst ihr nicht\*), was für ein Gebäude Gottes ihr seid, nämlich Tempel Gottes? Die Frage ist verwundernd (denn das Spaltungstreiben der Kor. schien eine solche Unbekanntschaft vorauszusetzen, vgl. 5, 6. 6, 15 f. 9, 13. 24) und enthält mit dem daran geknüpften V. 17 die plötzliche, mit heiligem Ernst anfassende, ja erschütternde Vorbereitung auf die folgende Ermahnung V. 18 f. — *ναὸς θεοῦ*) Paulus denkt nicht (gegen Theodoret u. M.) mehrere Gottestempel (was der altheiligen Idee des einen Nationaltempels, die ihm wohl vorschwebte, fremd wäre, s. Philo de monarch. 2. S. 634), sondern jede Christengemeinde ist ihm geistlicher Weise, sensu mystico, Tempel Gottes, die realisirte Idee einer wahrhaften Verehrungsstätte desselben. Jede Christengemeinde darf daher so qualificirt werden (Eph. 2, 21.

\*) Diese lebhaft fragende Wendung, so häufig sie in diesem Briefe ist, findet sich sonst bei P. nur zweimal im Römerbrief (6, 16. 11, 2). Sie vergegenwärtigt eine der Gemeinde bekannte Wahrheit und ist daher als eine Erinnerung an des Ap. grundlegende Verkündigung zu betrachten.

Ignat. ad Eph. 9. S. 1 Petr. 2, 5; Barnab. 4), ja auch die christliche Persönlichkeit überhaupt (6, 19. Ignat. ad Phil. 7). Verschieden ist demnach die heidnische Vorstellung von Tempeln (Plur.), welche die Frommen seien. Valer. Max. 4, 7. 1. al. b. Elsner u. Wetst. — καὶ τὸ πνεῦμα) reiht an (καί: das explicative und), inwiefern sie ναὸς θεοῦ seien. Gott, wie er den wirklichen Tempel durch die שכונה bewohnt (Buxt. Lex. Talm. S. 2394), wohnt in dem idealen Tempel der Christengemeinde dadurch, dass sein Geist, in welchem sich Gott selbst mittheilt, darin gegenwärtig und gnadewirkend ist und waltet; denn dieser ist und waltet in den Herzen der Gläubigen (Rom. 8, 9. 11. 2 Tim. 1, 14). Aber darum ist nicht ἐν ὑμῖν auf die Individuen zu beziehen (Rückert u. V.); denn die Gemeinde V. 17 als solche ist der Tempel (2 Kor. 6, 16 f. Eph. 2, 21 f. Ez. 37, 27). — Des Artikels, welcher erst V. 17 zurückweisend hinzutritt, bedurfte ναὸς, eben weil nur ein ναὸς θεοῦ vorhanden ist, nicht. Vrgl. 2 Kor. 6, 16. Eph. 2, 21. Sap. 3, 14. 2 Makk. 14, 35. Sir. 51, 44.

V. 17. *Εἴ τις* — ἅγιός ἐστιν) Nach Meyer ist dies vom wirklichen Tempel gesagt, wo dann erst im folgenden οἰκινὲς ἐστε ἡμεῖς die Anwendung auf die Gemeinde, als den idealen Tempel liegt. Als Verderb des Tempels ward jede levitische Verunreinigung, so wie jede Beschädigung der Baulichkeiten und selbst jede Verwahrlosung in der Bewachung und Beaufsichtigung betrachtet. Maimon. de domo electa 1, 10. 7, 7. Deyling Obs. II. S. 505 f. Der anerkannte Grundsatz wird sodann auf die christliche Gemeinde angewandt. Jedoch fordert das φθείρει im ersten Gliede, das schon von Hesych. im Sinne von πλανᾶν genommen wird, eine Rücksicht auf die hier gerügte verderbliche Einwirkung, während φθερεῖ, das mit Nachdruck das zweite Glied einführt, das entsprechende Thun Gottes bezeichnet (vrgl. Hofm.). Letzteres deutet auf den zeitlichen Untergang, die Todesstrafe, welche Gott über den Verderber seines Tempels bringen wird, wie φθείρω oft bei d. LXX. von dem mit dem Untergange strafenden Gotte gebraucht ist. Vrgl. Gen. 6, 13. Mich. 2, 10. 1 Reg. 2, 27 al. — ἅγιος) als Gottes Wohnung, also unverletzlich und ohne schwere göttliche Strafe nicht zu verderben. — οἰκινὲς ἐστε ὑμεῖς) von welcher Beschaffenheit (nämlich ἅγιοι) ihr seid. Darin liegt der Untersatz des in V. 16 u. 17 enthaltenen Syllogismus: Wer den Tempel Gottes verdirbt, verderben wird den Gott, weil der Tempel heilig ist; heilig aber seid ihr als der geistliche Tempel; folglich wird, wer euch verdirbt, von Gott verderbt

werden. Dass er in dieser Schlussfolge mit dem Verderb des (idealen) Tempels die Verschlechterung der Gemeinde von Seiten der Sectirer, und mit dem strafenden Verderben dieser ihre ἀπώλεια meine (die φθορά Gal. 6, 8), überlässt P. den Lesern sich selbst zu sagen. Mit Unrecht nimmt man meistens (Luther u. V.) οἵτινες für οἱ (s. d. Stellen, wo dieses scheint, bei Struve Quaest. Herod. I. S. 2 f.), aber allerdings geht es auf ναὸς τ. Θεοῦ, „welcher Tempel ihr seid“, nicht in dem Sinne: cujusmodi templa vos estis (Porson u. Schaef. zu Eurip. Or. 908. Matthiae S. 977; dagegen mit Recht Meyer), sondern mit Rücksicht auf den Collectivbegriff in ναὸς τ. Θεοῦ.

V. 18. Μηδεὶς ἑαυτ. ἐξαπ.) Nachdrückliche Warnung, die folgende Ermahnung, deren stattfindendes Gegentheil auf Selbsttäuschung beruhe, unter diesen Gesichtspunkt stellend. Vrgl. 6, 9. 15, 33. Gal. 6, 7. Die Weisheitsstolzen erkannten nicht, dass sie mit ihrem Sectentreiben den Tempel Gottes verdarben. Gut Theophyl. zu ἐξαπατ.: νομίζων, ὅτι ἄλλως ἔχει τὸ πρᾶγμα καὶ οὐχ ὡς εἶπον. — δοκεῖ glaubt, sich bedünken lässt, nicht: scheint (Vulg., Erasm.); denn jenes war das Verwerfliche und Gefährliche. Vrgl. 8, 2. 14, 37. Gal. 6, 3. — σοφὸς εἶναι — τοῦτῳ ἐν ὑμῖν gehört zu σοφὸς εἶναι. Aber ἐν τῷ αἰ. τούτῳ bestimmt nicht das σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν näher als ausserchristliches Wesen: Wenn Jemand vermeint, dass er weise sei unter euch in diesem Weltalter, d. h. wenn einer ein Weisesein in eurer Gemeinde, welches der Sphäre dieser vormessianischen Weltzeit angehört, für sich in Anspruch nimmt (Meyer). Vielmehr bildet ἐν ὑμῖν zu ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ den conträren Gegensatz, indem gegenüber der Dünkelweisheit, die in der Gemeinde gepflegt wird, das verdunkelte Verhältniss, in dem die echte christliche Weisheit zur ausserchristlichen Welt steht, in Form einer Mahnung wieder eingeschärft wird. Dem αἰῶνι οὗτος ist ja bei aller Philosophie und sonstigen Aferweisheit (1, 20. 2, 6) die wahre Weisheit, die nur in Christo ist (Kol. 2, 3), fremd und fern; dieser αἰῶν ist eine dem wahren Weisesein in der Gemeinde heterogene Sphäre, in welcher man den λόγος σοφίας (Kol. 2, 23) haben kann, aber nicht das Wesen. Sonach ist auch ἐν τῷ αἰ. τ. nicht seiner Stellung zuwider bloss zu σοφός zu ziehen (Erasm., Grot., Rück. u. V.), wobei man oft ἐν gleich κατὰ gefasst hat. Einer näheren Bestimmung durch ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ bedurfte aber σοφός um so weniger, als seine Beziehung durch δοκεῖ gesichert ist. Auch Orig., Cypr., Chrys., Luther, Castal., Mosh., Rosenm. u. M. verbinden so, entweder in dem unge-



fähren Sinne: „is a vulgo hominum pro stulto haberi non recuset“, oder mit genauerer Entwicklung des Sinnes, wie Hofm.: wer sich weise in der Gemeinde zu sein dünkt, „der ist es eben deshalb nicht, sondern muss es erst werden, muss zu diesem Zwecke ein in dieser gegenwärtigen Weltzeit Thörichter werden, weil seine Weisheit eine Weisheit dieser Welt und als solche in Gottes Augen Thorheit ist“. — *μωρὸς γενέσθω*) d. h. er entschlage sich seiner eingebildeten Weisheit, und werde (durch Rückkehr zum reinen und einfachen, mit keinerlei Philosophie und Speculation versetzten Evangelium) ein solcher, der nun im Verhältniss zu jener Dünkelweisheit thöricht ist. — *σοφός*) mit Emphase: wahrhaft weise. S. Kol. 2, 2. 3. Der Weg des christlichen Sapere aude geht vom Thorwerden zur Weisheit, wie vom Blindwerden zum Sehen (Joh. 9, 39).

V. 19. Begründung des zum Zweck des *γίνεσθαι σοφόν* geforderten *μωρὸς γενέσθω*. — *τοῦ κόσμου τούτου*) d. i. welche der vormessianischen Welt (Menschheit) eigentümlich ist, wie die hellenische Sophistik, Redekunst u. s. w. Vrgl. 1, 21. 2, 6. — *παρὰ τ. θεῶ*) *judice Deo*. Rom. 2, 13. Winer §. 48 d. S. 369. Wie so wahrhaft ihr eigenes Gegenheil und völlig aufzugeben ist sie! — *γέγρα. γάρ*) Hiob 5, 13 nicht nach d. LXX, doch eben so treffend, wie diese, den Sinn des Hebr. ausdrückend. Vrgl. Kautzsch, de vet. test. loc. a Paulo ap. alleg. S. 68. Beweisend aber ist die Stelle nicht für die Warnung und Mahnung V. 18 (Hofm.), womit willkürlich über das unmittelbar dem *γάρ* Vorhergehende hinweggegriffen würde, sondern, wie auch V. 20 bestätigt, für das eben gesagte *ἢ γάρ σοφία* etc. Wenn nämlich Gott jene Weisheit nicht für Thorheit erachtete, so würde es nicht von ihm heissen können: „der die Weisen in ihrer List Packende“, d. i. welcher bewirkt, dass die Weisen, während sie schlau ihre Zwecke verfolgen, dieselben nicht erreichen, sondern dass ihre Klugheit zu ihrem eigenen Verderben ausschlägt. So greift die Hand Gottes in ihr Treiben ein und fasst sie in ihrer List, wodurch er eben sein Urtheil über ihre Weisheit, dass sie Thorheit sei, thatsächlich abgiebt. Zu *πανουργία* vrgl. die hellenische Unterscheidung derselben von der wahren Weisheit bei Plat. Menex. S. 247 A: *πᾶσά τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία, φαίνεται*. — *ὁ δρασσόμε.* ist nicht „ex hebr. pro finito *δράσσεται*“ (Pott nach Beza), sondern das Citat, dem Zusammenhange entnommen, ist kein vollständiger Satz. Vrgl. Hebr. 1, 8. Winer §. 45. 6 S. 330. Buttm. neut. Gr. S. 250. — Zu *δράσσεσθαι* mit Accus.

(gewöhnlich mit Genit.) vrgl. Herod. 3, 13. LXX. Lev. 5, 12. Num. 5, 26.

V. 20. *Πάλιν*) wie Rom. 15, 10. Matth. 4, 7. Das Citat ist Ps. 94, 11, durch *σοφῶν* (statt *ἀνθρώπων*), also durch das für die Verwendung in diesem Zusammenhange entscheidende Wort, vom Hebr. u. d. LXX. abweichend; aber auch die Grundstelle zielt auf afterweise Menschen. — *μάταιοι*) eitel, Gedanken (denn auf *διαλογ.*, nicht auf *σοφ.* hat jedenfalls Paulus bezogen) ohne wahren Gehalt. Vrgl. Plat. Soph. S. 231 B: *περὶ τὴν ματαίαν δοξοσοφίαν*.

V. 21: *Ὡστε*) daher, folgert aus dem ganzen Abschnitt V. 10—20 (Hofm.). Wenn auch *μηδεὶς καυχάσθω* etc. der Warnung *μηδεὶς ἐαντ. ἔξαπ.* etc. V. 18 entspricht, so geht doch die nunmehr eingeführte, „grossartige Vorhaltung des Christenstandes“ über den unmittelbaren Zusammenhang hinaus. Wie das Rühmen an Menschen die Aeussderung des Parteitreibens war und alles bisherige auf die Beleuchtung der falschen Urtheile, welche diese Verirrung bewirkten, abzielte, so wird nunmehr die Summe gezogen (gegen Meyer). — *ἐν ἀνθρώποις*) „id pertinet ad extenuandum“, Beng.; Gegentheil von *ἐν κυρίῳ* 1, 31. Gemeint sind menschliche Lehrer, deren sich die verschiedenen Parteien wider einander rühmten (V. 5. 1, 12). Vrgl. 4, 6. Falsch Billr.: wegen Menschen, die er sich unterworfen und zu einer Secte gemacht hat. Dagegen entscheidet *εἴτε Παῦλος — Κηφᾶς* V. 22; denn wie wunderlich gewaltsam ist es, *μηδεὶς* auf die Lehrer und *ὑμῶν* auf die Gemeinde zu beziehen. — Der Imperat. nach *ὥστε* (vrgl. 4, 5. 10, 12. Phil. 2, 12) ist nicht davon regiert, sondern die mit *ὥστε* anhebende abhängige Rede wandelt sich in die directe. S. Herm. zu Viger. S. 852. Bremi zu Dem. Phil. III. S. 276. Klotz zu Devar. S. 776. — *πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστίν*) mit dem Nachdrucke auf *πάντα*: nichts ausgenommen, alles gehört euch als Eigentum zu, so dass also Prahlerei mit Menschen, welche mit Ausschliessung anderer als Parteihäupter euer Eigentum sein sollen, eurem hohen christlichen Standpunkte ganz fremdartig ist. Beachte, dass nicht zu erklären ist, als ob stünde: *ὑμῶν γὰρ πάντα ἐστίν* („illa vestra sunt, non vos illorum“, Beng.), dass vielmehr der Ap. eine Form des Parteibekennnisses im Blicke hat, wie z. B. „Paulus ist mein“ oder „Kephas ist mein Mann“ u. dergl. So rühmte man sich, dem *πάντα ὑμ.* ἐ. entgegen, einzelner Persönlichkeiten als Eigentums. Uebrigens liegt in diesem *πάντα ὑμῶν ἐστίν* nicht „die Wundernatur der Liebe, die durch den Geist in die Herzen der Gläubigen ausgegossen ist, vermöge welcher der Mensch die

ganze Welt umspannt und was in ihr Schönes und Herrliches ist [πάντα?], als sein Eigenthum mitgeniesst“ (Olsh.), sondern, je nach der Verschiedenheit der nachher aufgeführten Objecte, die zwiefache Idee, dass alles bestimmt ist, zum wahren Besten den Christen zu dienen (vgl. Rom. 8, 28 f.), mithin ihr ethisches Eigenthum zu sein\*), und dass ihnen im Messiasreiche die wirkliche κληρονομία τοῦ κόσμου (Rom. 4, 13 f.) beschieden ist. Vgl. 4 Esr. 9, 14. Der Satz der Philosophen: „omnia sapientis esse“ (s. Wetst.) ist ein unvollständiges Analogon dieser christlichen Idee.

V. 22. Stückweise Ausführung von πάντα; dann nachdrückliche Wiederholung des grossen Gedankens πάντα ὑμ., um V. 23 daran zu knüpfen. — Παῦλος — Κηφ.) denn sie sind bestimmt, an der Förderung des Christenheils zu arbeiten. Nicht ἐγὼ schreibt P.; als Inhalt des Parteibekenntnisses erscheint er sich selbst als ein Dritter; vgl. V. 5. — κόσμος) allgemein; denn die Welt, insofern sie im künftigen αἰών den Christen vermöge ihrer dann eintretenden Theilnahme am königlichen Amte Christi unterthänig sein wird (Rom. 4, 13. 8, 17. 1 Kor. 6, 2 vgl. 2 Tim. 2, 12), ist, wenn auch jetzt nur noch ideal, der Bestimmung nach, ihr Eigenthum. Speciellere Worterklärungen von κόσμος in diesem vollen triumphreichen Ergüsse, wie reliqui omnes homines (Rosenm. u. M.), die ungläubige Welt (vgl. auch Hofm.) u. a., sind dem Zusammenhange nicht entsprechend. Treffend Bengel: „repentinus hic a Petro ad totum mundum saltus orationem facit amplam cum quadam quasi impatientia enumerandi cetera“. So erhebt sich der Blick des Ap. vom Concreten und Empirischen sofort zum allgemeinsten Ganzen, materiell (κόσμος), zuständlich (ζωή, θάνατος), zeitlich (ἐνεστώτα, μέλλοντα). — ζωή — θάνατος) Vgl. Rom. 8, 38. Es ist nicht mit Chrys., Theopyl. u. Grot. auf die Lehrer zu beziehen: „si vitam doctoribus protrahit Deus“ und: „si ob evangel. mortem obeunt“ (Grot., vgl. auch Michael.), noch mit Pott in: „Lebendes und Lebloses“ umzusetzen; ja nicht einmal die Beschränkung auf die Leser selbst („ihr möget leben oder sterben, so dient es zu eurem Besten“, Flatt) ist vom Texte durch die Analogie der übrigen Punkte angezeigt. Vielmehr ist beides ohne alle besondere Beziehung zu belassen, so dass Leben und Tod überhaupt als stattfindende Verhältnisse in der Welt gedacht sind. Beide sind, wie alles

---

\*) daher Luther in der Glosse richtig folgert: „Darum hat kein Mensch Macht über die Christen Gesetze zu machen, die Gewissen zu binden“.

andere bestimmt, behufs der Heilsgewinnung den Gläubigen zu Gute' zu kommen. Vrgl. Phil. 1, 21. Rom. 14, 7 f. 1 Kor. 15, 19 f. Theodoret.: καὶ αὐτὸς δὲ ὁ θάνατος τῆς ὑμετέρας ἔνεκεν ὠφελείας ἐπηνέχθη τῇ φύσει. — εἴτε ἐνεστῶτα, εἴτε μέλλοντα) Einstehendes (was bereits im Eingetretensein befindlich ist, s. z. Gal. 1, 4) und Zukünftiges ist ebenfalls nicht auf die Schicksale der Leser zu beschränken (Flatt u. V.), sondern ohne Näherbestimmung zu lassen.

V. 23. In V. 22 hatte Paulus das active Eigentumsverhältniss der Christen, denen alles dienstbar sei, ausgesprochen, ein Verhältniss, welches nach seiner Allgemeinheit das Grossthun mit Menschenautoritäten verwehren müsse; nun fügt er auch ihr passives Eigentumsverhältniss hinzu, welches demselben Unwesen entgegen sei, nämlich: „ihr aber seid Christi Angehörige“ — so dass also auch in dieser Hinsicht das *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις* V. 21 nur ungebührlich sein kann. Rückert will *πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστι* etc. V. 22 nur concessiv fassen und als Vordersatz, so dass der Hauptgedanke in V. 23 liege: „Es ist zwar alles euer, aber ihr gehört Christo an“. Nach *πάντα* sei *μέν* zu denken. Aber abgesehen von dieser ungerechtfertigten Ergänzung steht dem theils das augenfällige selbständige Gewicht entgegen, welches sowohl durch die merismatische Ausführung als auch durch die Wiederholung von *πάντα ὑμῶν* auf diesen Gedanken gelegt ist, theils der innere Sachverhalt, dass jenes vermeintliche Zugeständniss wirklich einen sehr richtigen und triftigen Gegengrund wider das *καυχ. ἐν ἀνθρ.* enthält. — *Χριστὸς δὲ Θεοῦ*) Christus aber gehört Gott an, ist Gott untergeordnet, steht in Gottes Dienst. Denn *κεφαλὴ Χριστοῦ ὁ Θεός* 11, 3. Vrgl. Luk. 9, 20. Die Idee der Unterordnung Christi unter Gott ist mit dem strengen Monotheismus des N. T. (s. z. Rom. 9, 5) und mit dem Verhältnisse Christi als des Sohnes zum Vater nothwendig gesetzt\*). Wie seine Gottgleichheit und seine göttliche Herrlichkeit vor der Menschwerdung (Phil. 2, 6), wenngleich wesentlich, doch eine abgeleitete war (*εἰκὼν τ. Θεοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Kol. 1, 15), so ist die göttliche Glorie, welche er nach dem bis zum Kreuzestode geleisteten Gehorsam gegen Gott durch seine Erhöhung erlangt hat, eine ihm wieder verliehene (Phil. 2, 9) und seine Herrschaft zur Zurückgabe an Gott bestimmt (1 Kor. 15, 28). Da aber dieses Abhängigkeits-

\*) S. auch Hahn Theol. d. N. T. I. S. 120 f. Gess v. d. Person Chr. S. 157 f. Ernesti Urspr. d. Sünde I. S. 194 f. Weiss bibl. Theol. S. 284. 329. 3 A.

verhältniss, welches durch *Χριστὸς δὲ Θεοῦ* ausgesprochen ist (vrgl. z. Eph. 1, 17), keineswegs die Vorstellung des Arianismus ausdrückt, sondern die wesentliche Gottgleichheit Christi unberührt lässt (treffend Theodoret: *Χριστὸς γὰρ Θεοῦ οὐχ ὡς κτίσμα Θεοῦ, ἀλλ' ὡς υἱὸς τοῦ Θεοῦ*), so war es um so verfehlt, anzunehmen, die Aussage betreffe nur die menschliche Natur (Calvin, Estius, Calov. u. V., auch Flatt u. Olsh.). Gerade nach der göttlichen Seite seines Wesens ist Christus nach Paulus (Rom. 1, 4) der Sohn Gottes, und mithin, als *γέννημα γνήσιον* — — *ὡς αὐτὸν αἴτιον ἔχων κατὰ τὸν πατέρα εἶναι* (Chrys.), nicht bloss von wegen seiner Menschheit ihm untergeordnet. Warum aber hat Paulus überhaupt das *Χριστὸς δὲ Θεοῦ* hier hinzugesetzt, da es doch zur Begründung des Verbots des *καυχᾶσθαι ἐν ἀνθρώποις* nicht erforderlich war? Antwort: Hätte er mit *ὁμοῖς δὲ Χριστοῦ* geschlossen, so hätte er scheinbar der Partei der Christiner, welche sich nicht *ἐν ἀνθρώποις* rühmte (und daher auch V. 22 nicht berührt ist), sondern sich Christo zusprach, Recht gegeben, was hier Pott und Schott wirklich finden. Das aber wollte er nicht; denn das Bekenntniss der Christiner war zwar nicht etwa ebionitisch, als ob hiergegen das *X. δὲ Θεοῦ* gerichtet wäre (Osiand.), sondern (vrgl. d. Einl. u. 1, 12) der Idee nach richtig, aber thatsächlich durch schismatischen Missbrauch verwerflich. Er steigt daher bis zur höchsten, absoluten Instanz auf, welcher Christus untergeben ist, um hier, wo er die drei auf menschliche Auctoritäten sich stützenden Parteien verwirft, auch die Christiner ihr Unrecht fühlen zu lassen: Christus aber ist — nicht etwa ein Parteihaupt, wozu ihn manche unter euch machen möchten, sondern — Gott angehörig, also auf's höchste über alles Hereinziehen in das Parteitreiben erhaben. So hat P. fein genug auch das vierte korinthische Parteiverhältniss, dessen Erwähnung V. 22 nicht gestattete, in's Licht der rechten christlichen Perspective gerückt, — was ihm nicht etwa zu weit weglag vom Gange seiner Ermahnung (Hofm.), sondern durch die concreten Zustände, die er im Auge haben musste, sehr nahe dargeboten war.

Anmerk. V. 22. 23 beweisen, wie misslich es ist, diesen Abschnitt (1, 13–4, 21) auf eine oder zwei Parteien ausschliesslich, seien es Pauliner u. Apollonier (Meyer), Christiner (Jaeger, Schenkel, Goldhorn u. a.) oder Petriner zu beziehen. Indem über das Wesen des Evangeliums, das Verhältniss der Lehrer zu ihrem Werke und die rechte Lehrauctorität gehandelt wird, geben die hier ausgesprochenen Wahrheiten den Gesichtspunkt, von welchem jede Art des Parteitreibens nach ihrer



Verkehrtheit ersichtlich wird. Am auffallendsten tritt die Willkür in Ermittlung concreter Beziehungen bei Kniewel hervor, welcher Cap. 3 auf alle vier Parteien vertheilt (V. 3—10: die Pauliner u. Apollonier; V. 12—17: die Petriner; V. 18 f.: die Christiner), in den Gegensätzen V. 22 aber (εἴτε κόσμος — μέλλοντα) den Lehrbegriff der Christiner von der in Christo, als der Weltseele, vollzogenen Vereinigung aller Gegensätze findet.

#### Cap. IV.

V. 1—5\*). Der rechte Gesichtspunkt, aus welchem man die christlichen Lehrer zu betrachten habe (V. 1. 2); Anwendung desselben auf die Stellung des Apostels (V. 3. 4) und auf die Pflicht der Gemeinde (V. 6).

V. 1. Οὕτως) präparativ, das folgende ὡς ὑπερ. etc. nachdrücklich vorbereitend. Vrgl. 3, 15. 9, 26. 2 Kor. 9, 5. Eph. 5, 33 al., oft bei Griechen. Das vorher verpönte καυχ. ἐν ἑαυτῷ. nämlich beruhte auf falscher Betrachtungsweise; nun giebt Paulus die richtige an. Meyer hält an der zurückweisenden Bedeutung fest, da keine gegensätzliche Partikel zugefügt sei und die folgende Bezeichnung ὑπερ. Χριστοῦ und οἶκον. Θεοῦ an das unmittelbar vorhergehende ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστός δὲ Θεοῦ bedeutsam anklinge; mit ὡς werde dann die objective Qualität eingeführt, in welcher die ὑμεῖς auf das geforderte οὕτως ἡμᾶς λογιζ. ἑαυτῷ. Anspruch haben. Demnach erklärt er: Unter diesen Gesichtspunkt, wie er oben V. 22 f. gewiesen ist (dass nämlich alles euer, ihr aber Christi, Christus aber Gottes ist), stelle man sein Erachten über uns als die wir Diener Christi und Verwalter von göttlichen Geheimnissen sind. Gewiss ist diese Gedankenreihe durch das unmittelbar Voraufgehende in das rechte Licht gestellt; aber die Nöthigung, bei Meyer's Erklärung zur Anknüpfung auf 3, 21 zurückzugreifen, zeigt, dass sie gezwungen ist. Das neue Verhältniss, das hier zur Sprache

\*) Zur Textkritik: V. 2. ὃ δὲ) Lachm., Rück., Tregell, Tisch.: ὃδε, nach **NABCD\*FG** Minusk. Syr. Aeth. Arm. Vulg. It. Hier. Aug. Ambr. Pelag. Sedul. Beda. Diese weit überwiegende Beglaubigung des ὃδε und dessen Ungangbarkeit bei Paulus (nur noch Kol. 4, 9) lassen die Recepta als Aenderung oder Irrtum der Schreiber erscheinen. — ζητεῖται) **NACDEFG** Minusk.: ζητεῖτε. Empfohlen von Griesb. Aber BL. u. alle Verss. u. Väter sind dagegen. Schreibfehler.

kommt, erforderte ein neues Anheben. Eine Adversativpartikel wird hier ebensowenig als 3, 10. 16. 18 vermisst. — ἡμεῖς) d. i. mich und meines Gleichen, womit also auch andere Apostel und apostolische Lehrer (wie Apollos) gemeint sind. Eine engere Beschränkung ist nach 3, 22 nicht gestattet. — ἀνθρώπος) nicht Hebraismus (ἄνθρωπος, man), sondern nach rein griechischem Gebrauch (Plat. Protag. S. 355 A. Gorg. S. 500 C. al. Vrgl. 11, 28. Gal. 6, 1). Es ist stärker als das unbestimmte einer oder man, mit dem es sachlich übereinkommt; nicht unangemessen erklären daher Luth., Grot. al. jedermann (gegen Meyer). Bengel's: „homo quivis nostris similis“, ist eingetragen. — ὑπερ. X. κ. οἶκον. μυστ. θ.) Sie sind Diener Christi und als solche zugleich Verwalter Gottes (des Oberregenten, 3, 23, des Hausvaters der Theokratie, des οἶκος Θεοῦ, 1 Tim. 3, 15), insofern sie mit Geheimnissen desselben beauftragt sind, d. h. beauftragt, die an sich den Menschen unerkannten, aber in Christo vollzogenen und durch Offenbarung enthüllten göttlichen Rathschlüsse zur Erlösung und messianischen Beseligung der Menschen (s. z. Rom. 11, 25. 16, 25. Eph. 1, 9. Matth. 13, 11) durch Verkündigung des Evang. mitzutheilen, gleichwie ein Hausverweser (s. z. Luk. 16, 1) die Güter seines Herrn zu verwalten hat. Vrgl. zu dieser Idee 9, 17. 1 Tim. 1, 4. Tit. 1, 7. 1 Petr. 4, 10. Von den Sacramenten, die Olsh. u. Osiand. wieder mit einmischen, ist keine Rede (s. 1, 17), und der ganze Sacramentsbegriff als solcher ist später von den Handlungen, auf welche man ihn beschränkte, abstrahirt, theils weiter theils enger. — Beachte übrigens: Zwischen dem Hausvater und den οἰκονόμοις steht der Sohn, und dieser hat vom Vater die verfügende Gewalt (vrgl. z. Joh. 8, 35 f. 1 Kor. 15, 25 f.), so dass die οἰκονόμοι seine Diener sind. Vrgl. über diese Heinrici. ὑπερθέτης hat P. nur hier, wobei aber eine besondere Absichtlichkeit (es sei demüthiger als διάκονος) nicht einzutragen ist. Vrgl. z. Eph. 3, 7.

V. 2. Nach der Lesart ὥδε ist zu fassen: „bei dieser Sachlage wird übrigens (allerdings, Weizsäcker) gesucht an den Hausverwesern“ u. s. w., so dass λοιπόν (1, 16) etwas bei dem V. 1 bezeichneten Verhältnisse wesentlich in Betracht kommendes ausdrückt, ὥδε\*) aber ganz nach altclassischem Gebrauch (s. Lehrs Arist. S. 84 f.) den Begriff sic, d. i. „cum eo statu res nostrae sint“ (Ellendt Lex. Soph. II. S. 991) be-

\*) Das Wort wäre sonderbar nachschleppend und überflüssig, wenn es noch mit zu V. 1 gehörig und durch einen Punkt von λοιπόν zu trennen wäre, wie Lachm. hat.

zeichnet. Zu umschreiben ist daher: „Unter diesem Verhältnisse unserer dienstlichen Stellung greift übrigens die an die Hausverweser\*) zu machende Forderung Platz“. Nach der Recepta ὁ δὲ λοιπὸν wäre zu fassen: was aber übrig ist, d. i. anlangend aber dasjenige, was bei dem Dienstverhältnisse V. 1 sonst noch stattfindet, so ist dies die Forderung u. s. w.; vrgl. zu Rom. 6, 10. Verkehrt Billr.: es beziehe sich auf die vorherige Herabsetzung des vermeintlichen Verdienstes der Lehrer: was aber noch übrig bleibt, ist, dass sie wenigstens nach dem Ruhm der Treue streben können“. Von einem Strebenkönnen besagt ja das Folgende gar nichts; denn ζητεῖται ἐν heisst nichts anderes als: es wird an ihnen gesucht (requiritur), d. i. von ihnen verlangt. S. Wetst. Unmöglich ist auch die Deutung von Hofm., nach welchem ὁ δὲ λοιπὸν bis εὐρεθῇ Vordersatz, ἐμοὶ δέ etc. aber, und zwar bis κύριός ἐστιν V. 4 fortlaufend, Nachsatz sein soll: Anlangend aber, was übrigens — — gesucht wird, nämlich dass einer treu erfunden werde: so kommt es mir u. s. w. Diese Deutung ergiebt statt der einfachen klar fortschreitenden Sätze des Ap. eine unklar und schwerfällig zusammengeschaubte Periode, welcher sprachlich entgegensteht, dass ὁ δὲ λοιπὸν ζητεῖται eine bereits V. 1 enthaltene Forderung, zu welcher jetzt eine neue hinzuträte, voraussetzen würde, und dass das δέ des Nachsatzes V. 3 seine gegensätzliche Beziehung in dem vermeintlichen Vordersatze V. 2 (vrgl. Act. 11, 17. Baeuml. Partik. S. 92 f.) haben müsste, nämlich in dem Sinne: so ist mir hingegen, unbekümmert um diese geforderte Treue u. s. w. Ersteres aber ist nicht der Fall, und letzteres wäre ungereimt; beides wird durch willkürlich zugetragene Gedanken, welche Hofm. zwischen den Zeilen lesen will\*\*), nicht beseitigt. — ἵνα) gesucht wird in der Absicht, dass gefunden werde. Daher der Gegenstand des Suchens in der Absichtsform. Dass εὐρίσκεισθαι nicht gleich εἶναι sei (Wolff, Flatt, Pott u. M.), zeigt hier insonders das correlate Verhältniss zu ζητεῖται. — τις) d. i. jedwelcher.

\*) Dieses ἐν τοῖς οἰκονόμ. ist nicht „unveranlasst und entbehrlich“ hinter ὧδε (Einwand Hofm.), da ja P. V. 1 zwei Bezeichnungen der Dienststellung der Lehrer gegeben hat, nun aber seine weitere Aussage V. 2 speciell an die zweite jener Bezeichnungen anschliessen will, daher er die οἰκονόμοι wieder anzuführen hat.

\*\*) in λοιπὸν soll liegen: „ausser dem, dass die Verwalter thun, wornach sie heissen“; mit dem gegensätzlichen ἐμοὶ δέ aber meine P.: „im Gegensatz zu denen, welche sich anstellen, als müsste ihm etwas daran liegen“. Mit dergleichen Einlegungen fügt sich alles wie man's will.

S. Matthiae S. 1079. Nägelsb. z. Ilias S. 299 ed. 3. — *πιστός*) Luk. 12, 42. 16, 10 f. Matth. 25, 21 f. Eph. 6, 21 al. Das Summarium der geistlichen Dienstpflicht.

V. 3. Ich aber für meine Person weiss mich durch dieses *ζητείται* etc. keineswegs von eurem Urtheile abhängig u. s. w. — *εἰς ἐλάχιστόν ἐστιν*) *εἰς* im Sinne des Resultats: gereicht es zu etwas höchst Unbedeutendem, ergiebt es sich als höchst unwichtig. Vrgl. Pind. Ol. 1, 122: *ἐς χάριν τέλλεται*. Plat. Alc. I. S. 126 A. Winer §. 29. 3 S. 173. Buttm. S. 131. — *ἵνα*) steht nicht für *ὅταν* (Pott), vertritt auch nicht die Infinitivstructur (so gewöhnlich), sondern die Zweckvorstellung, welche bei *ἵνα* wesentlich ist, ist in der Seele des Schreibenden, und hat den Ausdruck erzeugt. Der Gedanke ist: Ich habe ein höchst geringes Interesse für den Zweck, euer Urtheil zu empfangen. — *ἀνακριθῶ*) „fidelisne sim nec ne“, Beng. — *ἢ ὑπὸ ἀνθρ. ἡμ.*) oder von einem menschlichen Tage überhaupt. Der Tag, d. i. der Gerichtstag, an welchem ein menschliches Urtheil über mich ergeht, ist personificirt. Es ist ein Gegensatz gegen die *ἡμέρα κυρίου*, die Paulus nachher zwar nicht nennt, aber beschreibt, s. V. 5. — *ἀλλ' οὐδέ*) ja nicht einmal, wie 3, 2. — *ἐμαυτόν*) Der Gegensatz der Personen habe eigentlich *αὐτός ἐμαυτ.* erfordert, was aber Paulus vernachlässigt habe, meinen Billr. u. Rückert. Allein der active Ausdruck *ἐμαυτὸν ἀνακρίνω* ist ja der vollständige Gegensatz des passiven: *ὑπ' ὑμ. ἀνακρ.*, daher *αὐτός* zur Verstärkung zwar hinzutreten konnte, aber nicht musste. — Das *ἀνακρίνειν* im ganzen Verse ist weder bloss vom nachtheiligen, noch bloss vom vortheilhaften Beurtheilen zu verstehen, sondern von jedwelcherlei Werthbeurtheilung überhaupt. S. V. 4. 5.

V. 4. Parenthetischer Grund, weshalb Paulus nicht einmal sich selbst beurtheile (*οὐδὲν — δεδικ.*), und dann der Gegensatz (*δέ*: wohl aber) von obigem *οὐδὲ ἐμαυτ. ἀνακρ.* — *γάρ*) Das beweisende Moment liegt nicht bloss im ersten (Hofm.), noch bloss im zweiten Satze (Baumg., Winer, Billr., Rückert, welcher hier wieder *μὲν* ergänzt, de Wette, Osiand.), so dass der erste nur concessiv wäre, sondern in dem gegensätzlichen Verhältniss beider Sätze, wobei *ἀλλά* at, nicht sondern ist: ich beurtheile mich selbst nicht, weil ich mir selbst nichts bewusst, aber nicht darin gerechtfertigt bin, d. h. weil mein reines (amtliches, s. V. 2) Selbstbewusstsein (vrgl. Act. 23, 1. 24, 16. 2 Kor. 1, 12) doch nicht der Grund ist, worin meine Rechtfertigung beruht. Zum Ausdruck vrgl. Plat. Apol. S. 21 B: *οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν ξένοῖδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὢν*, Rep. S. 331 A und Horat. Ep. 1, 1, 61:

„nil conscire sibi, nulla pallescere culpa“. Hiob 27, 6. — οὐκ ἐν τούτῳ δεδικα.) wird gewöhnlich unrichtig gefasst: „ich sehe mich darum nicht für schuldlos an“. Denn dass δεδικα. die solenne Vorstellung des Gerechtfertigtseins durch den Glauben (s. z. Rom. 1, 17) ausdrücke (so richtig auch Calov., Billr., Rückert), ist durch das die Rechtfertigung aus dem guten Gewissen verneinende οὐκ ἐν τούτῳ klar, da bei jener Fassung ἐν τούτῳ οὐ stehen müsste\*); οὐ ist hier so wenig versetzt wie 15, 51. Beachte, dass das δεδικαίωμαι dem Ap. eine zweifellose gewisse Thatsache ist\*\*), daher auch nicht mit Hofm. erklärt werden darf: nicht damit bin ich hinsichtlich der Treue meiner Amtsverwaltung gerecht gesprochen, sondern nur wenn [?] der Herr mich keiner Versäumniss bezüchtigt. Damit würde ja das δεδικαίωμαι problematisch gemacht. — κύριος) Christus, V. 5.

V. 5. „Darum urtheilet nichts vorzeitig“, nämlich über mich, nicht, wie Billr. meint: eine Secte die andere, was das vorherige ἀναρχ. με, so wie die ganze auf Paulus bezügliche Rede V. 3 u. 4 nicht gestattet. Der Ideengang von V. 3 an ist nämlich: „Meinethalben möget ihr mich beurtheilen, ich mache mir gar wenig daraus; allein (V. 4) da ich nicht einmal mich selbst beurtheile, sondern mein Beurtheiler Christus ist, so rathe ich euch (V. 5), nicht vorzeitig ein Urtheil über mich zu fällen“. — πρὸ καιροῦ) d. h. eher als es rechte Zeit ist. Matth. 8, 29. Sir. 30, 24. 51, 30. Lucian Jup. Trag. 47. Wie lange noch πρὸ καιροῦ gerichtet sein würde, besagt erst das Folgende; daher nicht dem

\*) Paulus hat so gedacht: Wäre ich durch mein vorwurfsfreies Gewissen gerechtfertigt, so wäre ich befugt, mich zu beurtheilen, nämlich gerade nach dem Massstabe dieses Gewissens. Da ich aber nicht durch dieses Gewissen (sondern durch Christus) gerechtfertigt bin, so kann es mir auch nicht zur Norm der Selbstbeurtheilung dienen, und ich muss mich der letztern enthalten und Christo das Urtheil über mich überlassen. Dies zugleich gegen de Wette, welcher diese Erklärung contextwidrig findet, weil nicht ὁ δὲ δικαίων folge, sondern ὁ δὲ ἀναρχόντων. Ueberdies wird ja durch die Rechtfertigung die weitere sittliche Zurechnung nicht aufgehoben, sondern diese bleibt in Kraft bis zum Gericht. Doch geht δεδικαίωμαι nicht auf das gerecht Erfundenwerden am Tage des Gerichts (Lipsius Rechtfertigungsl. S. 48), sondern, wie das Perf. beweist, auf die durch den Glauben erlangte Gerechtigkeit, welche dem Bewusstsein des Ap. fortwährend ein gegenwärtiges Gut war. — Bemerke noch, wie ferne dem P. die Vorstellung lag, dass das Gewissen die Aeusserung des realen göttlichen Lebens im Menschen sei. Vrgl. Delitzsch Psychol. S. 141.

\*\*) Eben so Ignat. ad Rom. 5: ἀλλ' οὐ παρὰ τοῦτο δεδικαίωμαι. Die certitudo gratiae wird ausgesprochen, aber als nicht in dem vorwurfsfreien Gewissen begründet.



καιρός der bestimmte Sinn tempus reditus Christi vorgreiflich beizulegen ist. — τι) d. i. κρίσιν τινά, Joh. 7, 24. — κρίνεται bezeichnet das Fällen des Urtheils, das Consequens des ἀναγκ., dem Hinblicke auf's messianische Gericht entsprechend. Contextwidrig, da es dem allgemeinen ἀναγκ. analog sein muss, Luther, Raphel u. Wolf: alium alii praeferre. — ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κ.) Epexegeze von πρὸ καιροῦ: urtheilt nicht vorzeitig (urtheilt nicht, sage ich), bis irgend der Herr gekommen sein wird. Dann erst ist es ein κρίσιον κρίνειν, weil dann erst das Urtheil richtig, nach der Entscheidung des Herrn, gefällt werden kann. ἂν bezeichnet das Kommen insofern als problematisch (den Umständen anheimgestellt, s. Hartung Partikell. S. 291), als es zwar nicht bezweifelt, aber auch nicht von subjectiver Bestimmung abhängig, sondern Gegenstand des die unbekannte Zeit erwartenden Glaubens war. Vrgl. Matth. 16, 28. Mark. 9, 1. Luk. 9, 27. 13, 35. Apoc. 2, 25. — ὃς καὶ καί ist das beim Relativ gewöhnliche auch, welches ein dem Vorherigen entsprechendes Moment hervorhebt (Bäuml. Partik. S. 152. Buttm. S. 243). In seiner richterlichen Thätigkeit, in welcher er kommen wird, wird er auch das thun, dass er erhellt, d. i. offenkundig macht, was in der Finsterniss verborgen ist. Zu φωτίσει vrgl. Sir. 24, 32. 2 Tim. 1, 10. Plut. Mor. S. 931 C. u. d. Stellen b. Wetst. Was sich dem Lichte entzieht, als dessen Widerspiel (Hofm., καὶ — καί sowohl, als auch fassend), ist mit gemeint, aber nicht allein. Vrgl. vielmehr den allgemeinen Satz Luk. 8, 17. — καὶ φανερόν. βουλ. τῶν καρδ.) etwas besonderes von dem vorherigen allgemeinen. Die pragmatische Bestimmung dessen, was P. hier vom kommenden Christus aussagt, ist die Anwendung, welche die Leser auf ihn und andere Lehrer machen sollten, dass nämlich dann erst auch ihre wahre Beschaffenheit werde offenbar d. i. zum Gegenstand der Erkenntniss werde blossgelegt werden, jetzt aber noch nicht dem Urtheile vorliege. — καὶ τότε — θεοῦ) so dass ihr also dann erst mit sicherer (göttlicher) Gewähr über euere Lehrer urtheilen könnet. Den Hauptnachdruck hat das deshalb an's Ende gesetzte (Kühner II. S. 1098) ἀπὸ τ. θεοῦ, und nächstdem das vorangestellte ὁ ἔπαινος. Dies aber heisst nicht praemium (Flatt nach Aelteren, weshalb man mit Ungrund Stellen wie Rom. 2, 29. 13, 3. 1 Petr. 1, 7. 2, 14. Sap. 15, 19. Polyb. 2, 58, 11 anführt), noch ist es eine vox media (wie nach Casaub. ad Epict. 67. Wolf, Rosenm., Pott al. ganz beweislos annehmen): sondern es heisst nichts anderes als das Lob, die Belobung. Der scheinbare Widerspruch mit ἐκάστῳ hebt

sich durch den Artikel: das Lob, das ihm zukommt (Bernhardy S. 315), wird jedem werden, — so dass also Paulus von solchen, die gar kein Lob verdienen, hier ganz absieht. Calvin: „Haec vox ex bonae conscientiae fiducia nascitur“. S. V. 4. Willkürlich ist die nach Theophyl. von vielen angenommene Ansicht: „unde et contrarium datur intelligi, sed mavult ἐνφημεῖν“, Grot. (so auch Beng., Billr., Rückert, Olsh.). — ἀπὸ τ. Θεοῦ nicht von Menschen, wie ihr jetzt den einen über den andern setzt und rühmt, sondern von Seiten Gottes; denn Gottes Beauftragter und Vertreter ist der richtende Christus, Joh. 5, 27 f., Act. 10, 42. 17, 31. Rom. 2, 16 al.

V. 6—13\*). Was ich aber bisher in einer auf mich selbst und Apollos gehenden Weise ausgedrückt habe, ist durch eure Parteiungen veranlasst und hat den Zweck, vom Parteistolze euch abzubringen (V. 6). Rüge dieses Stolzes (V. 7—13).

V. 6. Δέ weiterführend; die Rede wendet sich nun noch zu den schliesslichen Vorhalten und Rügen, die P. wegen des Parteiwesens zu machen hat, wobei er mit ἀδελφοί die Leser überhaupt (nicht die Lehrer) in gewinnender Herzlichkeit anredet wie 1, 11. — ταῦτα von 3, 5 an, wo er sich selbst und den Apollos namentlich und sonderlich anführt, beiden ihre wahre Stellung und deren demüthig einzuhaltende Schranken anweist und daran dann die weiter gegebenen Belehrungen bis 4, 5 angeknüpft hat. Bis auf 1, 12, wo ja nicht bloss Paulus und Apollos genannt sind, ist ταῦτα nicht zurückzubeziehen (Baur nach Aelteren). — μετεσχημ. εἰς

---

\*) Zur Textkritik: V. 6. Statt ὃ haben NABC 31. Pesch. Copt. Ath. Cyr. ἀ (empfohlen von Griesb., aufgenommen von Lachm., Rück., Tregell., Tisch.). Die Lateiner haben „supra quam“, lassen also ihre Lesart zweifelhaft. ἀ konnte leicht vom vorherigen ταῦτα veranlasst sein, ist aber überwiegend beglaubigt. — φροεῖν fehlt bei NABD\*E\*FG 46. Vulg. It. u. Lat. Vätern. Mit Recht getilgt von Lachm., Rückert, Tregell., Tisch. Ergänzungszusatz, statt dessen Athan. φυσιοῦσθαι hat. Vertheidigt ist φροεῖν wieder von Reiche im Comment. crit. I. S. 146 f.: die Weglassung werde nicht von den griechischen Vätern, unter den Versionen aber nur von den lateinischen bezeugt, und das Wort sei nothwendig. Letzteres ist aber nicht der Fall, und ersteres kann bei dem entschiedenem Uebergewicht der Haupt-Codices, unter denen nur C, und nicht einmal sicher, φροεῖν hat, nicht durchschlagen. — V. 9. ὅτι nach γάρ ist nach überwiegenden Zeugen mit Lachm., Rückert, Tregell., Tisch. zu tilgen. Entbehrliche Ergänzung. — V. 13. βλασφημοῦμενοι N\*ACP 17. 46. Clem. Or. (öfter) Eus. Cyr. Damasc.: δυσφημοῦμενοι. Gebilligt von Griesb., aufgenommen von Rückert u. Tisch. Richtig; das geläufigere (denn das Verb. δυσφ. findet sich sonst im N. T. nicht, vgl. 2 Kor. 6, 8) und dazu stärkere Wort ward untergeschoben.

ἐμὰντ. κ. Ἀπολλῶ) „ich habe es umgestaltet auf mich selbst und Apollos“, d. h. ich habe, statt meine Rede auf andere einzurichten, auf welche sie eigentlich zu gestalten gewesen wäre, dermassen in veränderter Form geschrieben, dass das Gesagte nun auf mich selbst und Apollos geht. Wegen des dem Ap. vorschwebenden Gegensatzes anderer hat er nicht bloss εἰς ἐμέ, sondern εἰς ἐμαυτὸν geschrieben; εἰς aber bezeichnet die Beziehung dieser Umformung auf die betreffenden Personen. Zu μετασχηματίζειν, umgestalten, vgl. 2 Kor. 11, 14. Phil. 3, 21. Symm. 1 Sam. 28, 8. 4 Makk. 9, 21. Plat. Leg. 10. S. 903 E. 906 C. (ῥῆμα μετασχηματισμένον) Lucian. imag. 9. Halc. 4. Heliodor. 2. S. 93. Das σχῆμα, auf welches sich hier das Wort bezieht, ist die Darstellungsform des Gesagten, welche anders geworden ist, als es eigentlich der concrete Sachverhalt in Korinth mit sich gebracht hätte. Wer sind aber diejenigen, die er eigentlich im Auge hat? Nicht der Lehrstand überhaupt (Calov., Billr., de Wette, Neand. u. M.; früher Meyer), da so keine Umgestaltung, sondern nur eine Specialisirung herauskäme, sondern: die Anstifter der Parteiungen in Korinth mit ihrer Selbsterhebung und Eifersucht, wie sich aus dem folgenden Zwecksatz und V. 7 f. ergibt. Sie waren es, welche, die Gemeinde zerklüftend, sie mit gleichen Untugenden ansteckten; aber an Paulus und Apollos sollten die Leser lernen, solches Wesen fahren zu lassen, — an ihnen eben, welche die Gemeinde gegründet und aufgebaut hatten, von jenen Friedensstörern aber zu Sectenhäuptern gestempelt und zu arger Schädigung der Gemeinde gemissbraucht wurden. Baur erklärt dem Begriffe von μετασχημ. zuwider, aber zu Gunsten seiner Ansicht von der Christuspartei: das von mir und Apollos Gesagte gilt auch von den übrigen Parteien, und dies passe nicht auf τοῖς τοῦ Χριστοῦ, diese als eigentümliche Partei betrachtet. Urichtig deuten Chrys., Erasm., Beza, Vatabl., Corn. a Lap. u. M.: Ich habe unsere Namen als fingirte statt der Namen der wirklichen Sectenhäupter gesetzt\*); analog Par. u. Mosh.: μετασχ. beziehe sich auf die niedrigen Bilder, die Paulus von sich und Apollos gebraucht habe (Gärtner, Acker- und Bauleute, Haushalter), woran die Leser Bescheidenheit lernen sollten. Jene Bilder

---

\*) Michael.: „Ich weiss ganz wohl, dass nach meinem und Apollos Namen keine Secte unter euch sich benennt — —; die wahren Namen habe ich nicht nennen mögen, um nicht zu beleidigen“ u. s. w. Gut bemerkt aber Calov.: der μετασχηματισμός sei hier nicht „per fictionis, sed figuratonis modum“.

waren erhaben genug, da sie die Lehrer als θεοῦ συνεργούς darstellen; auch konnten ja nicht die Bilder an sich die Korinther Demuth lehren, sondern in dem Ideengehalte des Gesagten musste diese Lehre liegen. — Ἀπολλῶ dieselbe Accusativform wie Act. 19, 1. s\*AB haben Ἀπολλών. S. über beide Formen Buttm. ausf. Gr. I. S. 207 f. Kühner I. S. 341. — δι' ὑμᾶς nicht etwa um unserselbst willen. — ἵνα ἐν ἡμῖν etc.) nähere Bestimmung des δι' ὑμᾶς („instructionis vestrae causa“, Estius): damit ihr an uns (Winer §. 48. S. 361) lerntet, indem ihr uns nämlich nach Massgabe dessen, was ich von uns, unsere Berufsstellung, Pflicht, Verantwortung u. s. w. betreffend, ausgesagt habe, zum Exempel, sich nicht zu überheben, vor euch habet. — τὸ μὴ ὑπερ ὃ γέγρα. Das elliptische: „nicht über das Geschriebene hinaus“! ist durch τὸ substantivirt (Matthiae §. 280). Die Verschweigung des Verb. in lebhafter Rede nach μὴ ist auch bei Classikern häufig. S. Hartung Partikell. II. S. 153. Kühner II. S. 1076. Klotz zu Devar. S. 607. Das kurze straffe μὴ ὑπερ ὃ γέγρα. könnte ein alter rabbinischer bekannter Spruch gewesen sein (Ewald); doch führt P. sonst dergleichen nicht an. — ὃ γέγρα. wird mit Luther von den Meisten (auch Storr, Rosenm., Flatt, Heydenr., Pott, Billr., Neand.) auf das, was Paulus im vorherigen Abschnitte geschrieben hat, bezogen. Allein treffend schon Grot.: „γέγραπται in his libris semper ad libros V. T. refertur“. Nur hätte es Grot. nicht auf eine einzelne Stelle (Deut. 17, 20) beziehen sollen (vgl. auch Olsh.), welche ja die Leser nicht errathen konnten. Aber ebensowenig ist die Erklärung Meyer's vgl. Rück., Reiche, Ewald) von Eintragung frei, nach welcher die Worte auf die im A. T. geschriebene Norm der Demuth und Bescheidenheit gehen, innerhalb deren man nichts sich einbilden und sich nichts herausnehmen will, was ausserhalb der Schranken des sittlichen Schriftkanons liegt. Gingen allerdings die bisher von ihm beigebrachten alttestament. Citate (1, 19. 31. 3, 19) auf die Verpflichtung zur Demuth, so spräche das für diese Auslegung; jedoch beziehen sich dieselben theils auf das Verhalten Gottes gegenüber der eingebildeten Weisheit, theils auf die rechte Aeusserung des christlichen Selbstgefühls. Contextwidrig denken Cajet. u. Beza an die dogmatische Norm des A. T., welche nicht durch Afterweisheit zu überschreiten sei. Chrys., Theodoret und Theophyl. bezogen es gar auf Aussprüche Christi (wie Mark. 10, 44. Matth. 7, 1; ja Theodoret nimmt 1 Kor. 7, 24 hinzu), woran weder Paulus noch die Leser bei dem solennen γέγρα. denken konnten. Ist man durch γέγραπται gebunden, an das A. T. zu denken, so enthalten die wie in

Anführungsstrichen angeführten Worte wahrscheinlich eine Reproduction des Schlagworts, mit welchem die Verkündigung des Ap. und der ihm Gleichgesinnten missgünstig beleuchtet wurde. Er giebt dasselbe den Gegnern zurück, indem er sich und Apollos als Beispiele dafür hinstellt, wie dem im A. T. offenbarten Willen Gottes entsprechend gelehrt und gelebt werden muss. (Vrgl. Heinrici z. d. St.). Damit erledigt sich auch die durch den biblischen Sprachgebrauch nicht gestützte und durch die Berufung auf Pind. Nem. 6, 13. Eurip. Jon. 446 (455) keineswegs belegte Erklärung Hofm., der den allgemeinen Begriff des bestimmten Masses einlegt, welches jedem von Gott zugeschrieben, zuerkannt sei (Rom. 12, 3). Auch *γράμμα* Thuc. 5, 29, 4 unterstützt diese Fassung nicht, sondern heisst eine geschriebene Claussel (s. Krüger). — *ἵνα μὴ εἰς ὑπέρ* etc.) Nach Meyer: „Für einander gegen den andern“, als Bezeichnung des Parteitreibens. Die Glieder einer Partei brüsteten sich so, dass einer zum besten des andern (*ὑπέρ*, vrgl. 2 Kor. 9, 2) es that, indem sie sich dadurch wechselseitig unter einander ihr Ansehn zu erhalten und zu erhöhen suchten (*εἰς ὑπέρ τοῦ ἐνός*), und zwar in feindlicher Richtung gegen den Dritten, welcher einer andern Partei angehörte (*κατὰ τοῦ ἑτέρου*). Aehnlich Olsh., der *ὑπέρ. τ. ἐνός* vom Ueberbieten in Anmassungen versteht, was aber den Accus. bei *ὑπέρ* erfordern würde, und Winer §. 47 u. S. 358: „so dass er sich über dem andern erhaben dünkt“. Gegen letztere Fassung spricht auch abgesehen davon, dass *ὑπέρ* mit Genit. in diesem Sinne (s. übrigens Matthiae S. 1360) im N. T. nicht vorkommt, der Context, nach welchem der von dem *φυσιοῦμενος* Verachtete erst der *ἕτερος* (der Verschiedene) sein kann; wie *εἰς* mit *τοῦ ἑτέρου*, so steht auch *ὑπέρ* mit *κατά* in gegensätzlicher Correlation, vrgl. Rom. 8, 31. Mark. 9, 40. Aber auch Meyers Erklärung entspricht nicht der Tendenz des Abschnitts; denn da vorher über das Verhältniss der Lehrer zu Gott das Entscheidende gesagt ist, liegt es dem Ap. daran, den Ertrag der Erörterung auf das Parteitreiben nach seiner eigentümlichen Erscheinung anzuwenden. Daher sagt er: dies habe ich auseinandergesetzt, damit ihr nicht einer (ein jeder von euch 1, 12) für den einen (Lehrer) wider den andern (Lehrer) euch aufbläht. So Rück., Ewald, Hofm. und besonders gründlich Reiche. — *φυσιοῦσθε*) Der Indic. Praes. nach *ἵνα* findet sich sicher nur hier und Gal. 4, 17. Doch vrgl. Buttm. S. 202. 207. Die Beispiele aus Classikern, welche man sonst anführte, sind längst erledigt. S. Herm. zu Viger. S. 851 f. Schneider zu Xen. Ath. 1, 11. Die Stellen aber b. Kypke u. Valck., wo *ἵνα* mit Indic. Praeter. steht,



gehörten gar nicht hierher. Vrgl. z. Gal. 4, 17. Stallb. zu Plat. Symp. S. 181 E. Billr. u. Rückert nehmen daher an, Paulus habe den Conj. bilden wollen, aber falsch gebildet, wie schon Beng. die Form als „singularis ratio contractionis“ bezeichnet, und auch Reiche Comment. crit. I. S. 152 eine irrige Contractionsbildung vermuthet. Winer findet einen Missbrauch der spätern Gräcität, der allerdings erst in späteren Schriften und im Neugriechischen nachweisbar ist (Winer §. 41 b. 1. S. 272)\*). Fritzsche (Matth. S. 836) nahm *ἵνα* ubi und erklärte „ubi (i. e. qua conditione, np. quando demisse de vobis statuere nostro exemplo didiceritis) minime alter in alterius detrimentum extollitur“. Späterhin (in Fritzschor. opusc. S. 186 f.) wollte er durch Emendation helfen, nämlich: *ἵνα ἐν ἡμῖν μάθῃτε τὸ μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται φροεῖν*, *ἵνα μὴ ὑπὲρ τοῦ ἐνὸς φυσιοῦσθαι κατὰ τοῦ ἑτέρου* (beinahe so Theodoret). Aber so leicht auch statt *ἵνα μὴ* irrthümlich *ἵνα μὴ* geschrieben werden konnte, so nothwendig wäre doch alsdann die Folge dieser Unrichtigkeit die Veränderung des *φυσιοῦσθαι*\*\*) nicht in *φυσιοῦσθε*, sondern in *φυσιοῦσθε* gewesen, und der Conjectiv, nicht der Indicativ, müsste daher in den kritischen Zeugen (er findet sich aber wirklich nur bei 44. Chrys.) das Uebergewicht haben. Um dieser Schwierigkeiten willen eignet sich Meyer die frühere Erklärung Fritzsches an und nimmt hier wie Gal. 4, 17 *ἵνα* nicht als Absichts-Partikel, sondern als die Orts-Partikel wo, in dem Sinne von „wobei, unter welchem Verhältnisse“, so dass es die Sachlage ausdrückt (Plat. Georg. S. 484 E. Soph. O. C. 627. 1239. Eur. Hec. 2, 102. 711. Andoc. 6, 9 al. Vrgl. Schaef. zu Soph. O. C. 621 u. Bäuml. Partik. S. 143 f.). Darnach sage Paulus: damit ihr das ne ultra quod scriptum est lernet, wobei (d. i. bei welcher Masshaltung) ihr alsdann (*φυσιοῦσθε* ist das vergegenwärtigte Zukünftige) euch nicht blähet u. s. w. Aber er muss zugestehn, dass es ebenso angemessen als der Weise des Ap. entspre-

\*) So auch Wieseler z. Gal. S. 378 f. Hofm. z. Gal. S. 138. Aelter als die von Winer u. Wieseler angezogenen Beispiele ist Barnab. 7: *ἵνα* — — *δεῖ*. Aber wie leicht konnte hier *δεῖ* statt des gleichklingenden *δεῖ* geschrieben werden (vrgl. Dressel S. 17)! Ist aber *δεῖ* ursprünglich, so kann *ἵνα* ebenfalls ubi sein wie an u. St. Bei Ignat. Eph. 4 sind die Lesarten *ἄδετε* und *μετέχετε* (Dressel S. 124) unsicher. — Die Vermuthung von Buttm. (neut. Gr. S. 202), dass die contrahirten Praesentia wegen der circumflectirten Endsylbe die Futura vertreten, entbehrt des Nachweises.

\*\*) Auch *Ν* hat *φυσιοῦσθαι*. Aber wie häufig verwechselt er *αι* und *ε*! Gleich vorher hat er *γεγραπτε* statt *γεγραπται*.

chend sei (Rom. 7, 13. Gal. 3, 14. 4, 5. 2 Kor. 9, 3), wenn nach dem ersten telischen *ἵνα* noch ein zweites folge; dazu scheitert die Deutung, abgesehen von dem geschriebenen Ausdruck und der Thatsache, dass *ἵνα* in der Bedeutung wo bei P. nicht sicher nachweisbar ist, an *φυσιοῦσθε*, das treffend den gegenwärtigen Charakter des Parteitreibens schildert. Ist ferner durch die Einstimmigkeit der Zeugen ausgeschlossen, den Indic. auf Rechnung der Abschreiber zu setzen, so wird man sich dabei bescheiden müssen, die Anomalie zu constataren, und *ἵνα* in der allein angemessenen telischen Bedeutung festzuhalten. — Die subjective Negation *μή* im Relativsatz ist aus der von P. gehegten und ihm vorschwebenden Absicht geflossen. Vrgl. z. B. Soph. Trach. 797: *μέθες ἐνταῦθ' ὅπου με μή τις ὄψεται βροτῶν*, u. s. Bäuml. S. 290. Winer §. 55. S. 447.

V. 7. Das eben vergegenwärtigte Gebahren wird in einer argumentatio ad hominem in Rücksicht auf seine Grundlosigkeit näher beleuchtet: 1) Niemand unterscheidet dich; es ist ein selbstgemachter Unterschied, mit welchem du dich brüwest. 2) Was du besitzt, hast du nicht von dir selbst, und es ist ungereimt, dich dessen zu rühmen, wie wenn es dein Werk wäre. Dass P. das erste im Hinblick auf seine eigene Unterschiedenheit und das zweite im Hinblick auf des Apollos Begabung sage (Hofm.), ist weder im Texte angedeutet, noch würde es dazu stimmen, dass er und Apollos den Lesern Exempel der Demuth, nicht aber demüthigende Exempel, nämlich durch hohe Stellung und Begabung, sein sollen. — *σέ* geht auf jeden einzelnen der vorigen *ὁ μείζ*, also nicht bloss auf die sectirenden Lehrer (Pott nach Chrys. u. m. Aelteren). — Der Wortsinn von *διακρίνει* ist nicht zu verändern. Richtig Vulg.: „quis enim te discernit“? Vrgl. Act. 15, 9. Hom. Od. 4, 179. Plat. Soph. S. 253 E. Charm. S. 171 C. Allerdings kommt dies der Sache nach auf vermeintliche Bevorzugung hinaus, woher die Fassung: „wer zeichnet dich aus“? nicht auszuschliessen ist (gegen Meyer). — *τί δὲ ἔχεις* etc.) *δέ*, wie auch das nachherige, häuft Frage auf Frage. S. Hartung Partikell. I. S. 169. Worauf Paulus mit dem allgemeinen „was besitzt du aber“ ziele, sagte den Lesern ihr Gewissen und ergiebt sich aus der folgenden Frage, nämlich das, dessen sie sich rühmten, ihre christliche Einsicht, Weisheit, Beredtsamkeit u. drgl. Als den Geber (*ἐλαβε*) hat er gewiss nicht sich und die übrigen Lehrer gedacht (Seml., Heydenr., Pott), was seiner demüthigen Pietät ganz entgegen wäre, sondern *οὐδὲν οἴκοθεν ἔχεις, ἀλλὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ λαβὼν*, Chrys. Vrgl. 3, 5.

12, 6. 15, 10. — εἰ δὲ καὶ ἔλ.) „aber wenn du auch empfangen hast, wenn du auch, was ich gar nicht leugnen will, begabt worden bist“. εἰ καὶ soll den Besitz nicht problematisch darstellen (Rückert), sondern ist zugestehend. Vrgl. 2 Kor. 4, 3. S. Herm. ad Viger. S. 832. Hartung I. S. 140 f. Klotz zu Devar. S. 519 f. — τί καυχᾶσαι etc.) οὐδεὶς ἐπ' ἁλλοτρίαις παρακαταθήκαις μεγαφρονεῖ, ἐπαργυρνεῖ δὲ ταύταις, ἵνα φυλάξῃ τῇ δεδοκίτι, Theodoret.

V. 8. Jetzt wird die schon V. 7 lebhaft erregte Rede bitter ironisch. Indem sie den dünkelvollen Korinthern den Eindruck ihres Gebahrens Zug für Zug vorhält, giebt sie die *νοῦθεσία* (V. 14), deren sie zu ihrer Demüthigung bedurften. Auch der Uebergang vom individualisirenden Singul. zum Plural entspricht dem steigenden Affect. Die fragende Fassung (Baumg.) schwächt ohne Grund; denn die Missbilligung so bitterm Hohns (Stolz, Rückert) ist theils vorzeitig, da Paulus am besten wissen musste, wie er die Korinther zu züchtigen habe, — theils verkennt sie, dass er gerade bei der Reinheit seines Gewissens der durch die wirklichen Verhältnisse sattsam begründeten Erregtheit seines Temperamentes nachgeben konnte, ohne zum Verdachte der Selbstsucht und Herrschbegierde (dies gegen Rückert) zu berechtigen. — In *κεκορ. ἐστε, ἐπλουτ. u. ἐβασιλ.*) liegt eine heftige Steigerung: „schon gesättigt seid ihr, schon reich geworden seid ihr; ohne unser Zuthun seid ihr zur Herrschaft gelangt!“ Das Sarkastische dieser Rede wird geschärft durch das nachdrücklich vorangestellte ἤδη — ἤδη und *χωρὶς ἡμῶν*: „Schon habet ihr, was erst vom künftigen αἰὼν erwartet wird, das Sattsein und Reichgewordensein an messianischen Gütern; ohne derer Zuthun, die euch das Evangelium gebracht haben, seid ihr zur höchsten Stufe der messianischen Macht und Herrlichkeit, zur *βασιλεία*, gelangt!“ Schon seid ihr in so vollendetem Christenstande, seid ohne uns so gewaltig erhabene und dominirende Leute, dass ihr euch die Vorwegnahme der zukünftigen messianischen Befriedigung, Besitzfülle und Reichsherrschaft zuerkennt. Gewöhnlich bezieht man *κεκορ.* und *ἐπλουτ.* (vgl. Apoc. 3, 17) speciell auf die christliche Erkenntniss und sonstige Begabtheit (vgl. 1, 5), und *ἐβασιλ.* entweder ebenfalls auf die Erkenntniss, deren höchster Grad gemeint sei (Vater, Heydenr.), oder auf hohes Glück und Ansehn überhaupt (Calv., Justin., Lightf., Wetst., Flatt, Pott), oder auf die gefahrlose Sicherheit, in welcher Könige seien (Grot.), oder auf das dominium et jus statuendi de rebus Christianis (Semler), oder auf das Herrschen der einen Secte über die andere (Estius) oder des Lehrers über seine

Secte (zwischen diesem beiden unentschieden Billr.). Aber alle diese Deutungen lassen der sarkastischen Ausdrucksweise ihr Recht nicht, obwohl sie den Sachverhalt, welcher so dargestellt wird, theilweise treffen. Nichts lag insonders dem christlichen Bewusstsein so unmittelbar nahe, als bei dem nicht näher bestimmten *ἐβασιλ.* an die messianische *βασιλεία* zu denken\*). Und wie entsprechend ist dieser Vorstellung der folgende Wunsch! Geht aber *ἐβασ.* auf das messianische Regiment (s. z. 3, 22, Usteri Lehrbegr. S. 370), mithin auf das *συμβασιλεύειν* 2 Tim. 2, 12 vrgl. Rom. 8, 17, so muss auch *κεκορ.* u. *ἐπλουτ.* nach der Gleichmässigkeit dieser ironischen Malerei im Sinne der messianischen Vollendung genommen werden und das Satt- und Reichsein *κατ' ἐξοχήν* bezeichnen (nämlich an messianischen Heilsgütern), was eben für das christliche Bewusstsein keiner besondern Bestimmung bedurfte. Vrgl. Matth. 5, 6. 2 Kor. 8, 9. Das Perf. stellt den Zustand dar, die Aoriste das Eintretensein in den Besitz. S. Kühner zu Xen. Mem. 1, 1, 18. Zu *ἤδη*, d. i. bereits jetzt, s. z. Joh. 4, 35. — *καὶ ὄφελόν γε* etc.) „und (rasch einfallend) möchtet ihr doch zur Herrschaft gelangt sein!“ *ὄφελον* wird bei den spätern als Partikel gebraucht und mit Indicat. verbunden, 2 Kor. 11, 1. Gal. 5, 12. S. Matthiae S. 1162. Buttm. S. 185. *γέ* verstärkt das *ὄφελον*: s. Hartung Partikell. I. S. 372 f. Bäuml. Part. S. 55 f. Der Gedanke ist: „abgesehen davon, dass ihr ohne uns Herrscher geworden, möchtet ihr wenigstens (*γέ*) es geworden sein!“ Vrgl. Klotz ad Devar. S. 281 f. — *ἵνα κ. ἡμεῖς ὑμῖν συμβασ.*) Ihr würdet, meint P., auch uns (neben euch) dann wohl eine Theilnahme an eurem Regimente zukommen lassen! Der Conjunct. (gegen Rückert) ist, da *ἐβασιλ.* etwas in der Gegenwart des Redenden Abgeschlossenes (Regenten geworden sein) bezeichnet, und da der Zweck als ein in der Gegenwart noch bestehender erscheint, ganz in der Ordnung. S. Klotz ad Devar. S. 617 f. Stallb. ad Plat. Crit. S. 43 B. — Beachte übrigens, wie die sarkastische Klimax endlich durch *καὶ ὄφελόν γε* etc. tief beschämend ausläuft. Vrgl. Chrys.

V. 9. *Γάρ*) Begründung des vorherigen Wunsches: denn die Lage von uns Aposteln ist meiner Meinung nach so, dass uns das *συμβασ.* gar sehr wünschenswerth wäre! Sie ist das gerade Gegentheil davon! — In *δοκῶ* liegt eine fühlbare Spitze des Ausdrucks. Vrgl. z. 7, 40. Ohne folgendes *ὅτι*: Kühner zu Xen. Anab. 5, 7, 13. — *ἡμᾶς τοὺς ἀπ.*) könnte

\*) So richtig auch Schrader, Rückert, de Wette, Osiand., Ewald, Neand., Hofm. Vrgl. Olsh. (welcher übrigens das Herrschen rationalisirt).

nicht bloss auf Paulus (Calvin, Schrader, Olsh. al.), sondern auf die Apostel überhaupt (Meyer) gehen, wenn nicht die nachfolgenden Züge allein auf Paulus passten. Da es ihm um die Wiederherstellung seines Verhältnisses zur Gemeinde ankommt, verengt sich die Rede schliesslich auf eine gegenbildliche Schilderung seiner calamitates apostolicae. Der Plural ἀποστόλους ist durch ἡμᾶς veranlasst. — Bezieht man ἀποστόλους mit Meyer auf alle Apostel, so ist ἐσχάτους Prädicat: als homines infimae sortis (Mark. 9, 35? Alciph. 3, 43. Dio Cass. 42, 5. Dem. 346 pen.); bezieht man es auf Paulus, so gehört es als nähere Bestimmung zu τ. ἀπ. So Erasm., Castal., Calv., Beza, Seml., Pott: „Deus nos, qui postremi apostoli facti fuimus, tamquam ἐπιθαν. oculis alior. sistit“. Der vor ἐσχ. fehlende Artikel hindert diese Verbindung nicht (vgl. 16, 3. Gal. 1, 4. Matth. 24, 45). Auf Lehrer überhaupt den Amtsnamen ἀπόστολοι zu beziehen, gestattet der Sprachgebrauch des P. nicht. Vgl. v. Hengel zu 9, 1. Holtzmann, Z. f. w. Th. 1880 S. 205. Heinrichi z. d. St. — ἀπέδειξεν) nicht: fecit, reddidit, sondern: er hat uns als das was wir sind aufgezeigt, dargestellt, erscheinen lassen vor den Augen der Welt (s. das folgende θέατρον etc.) Vgl. 2 Thess. 2, 4. Plat. Conv. S. 179 C. Dem. 687. 11. Xen. Oec. 5, 10. Wyttenb. ad Plat. Phaed. S. 72 C. — ὡς ἐπιθανατ.) wie zum Tode Verurtheilte. Wie wahr bei den beständigen Todesgefahren! Vgl. 15, 30 f. 2 Kor. 11, 23 f. Die Erklärung Tertullian's (de pudic. 14): „veluti bestiarior“, obgleich von Beza, Calvin, Grot., Corn. a Lap., Michael., Schrader angenommen, ist eine willkürliche Beschränkung. Das richtige haben Theophyl., Chrys.: ὡς καταδίκους. Vgl. Dion. Hal. 7, 35. — ὅτι θέατρον ἐγεν. etc.) dient dem δοκῶ bis ἐπιθαν. zur Begründung; daher nicht ὅ, τι zu schreiben und mit θέατρο. zu verbinden, wie Hofm. vermuthet („welch Schauspiel wir ja der Welt geworden sind“). Es heisst: „da wir ein Schauspiel geworden sind“ u. s. w. θέατρο. ist hier gleich θέα oder θέαμα, wie Aesch. Dial. Socr. 3, 20. Achill. Tat. I. S. 55. Vgl. θεατρίζεσθαι Hebr. 10, 33; ἐκθεατρίζεσθαι Polyb. 3, 91, 10. 5, 15, 2. — καὶ ἄγγ. κ. ἄνθρ. specialisirt das τῷ κόσμῳ: der ganzen Welt, sowohl Engeln als Menschen. Des Himmels und der Erde Bewohner schauen, wie einem Schauspiele, unsern Drangsalen und Verfolgungen zu. — Das absolute ἄγγελοι im N. T. wird nie weder von den bösen und guten Engeln zusammen (dies gegen Zeger, Beng., Olsh. u. M.), noch von den bösen allein (dies gegen Vatabl., Estius, Calov., Wolf, Flatt, Neand.), sondern immer nur von den Engeln κατ' ἐξοχήν, d. i. von den



guten Engeln gebraucht (vrgl. z. Rom. 8, 38). Wo es auf die bösen Engel geht, hat es immer einen bestimmenden Beisatz (Matth. 25, 41. 2 Kor. 12, 7. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6). Aber allerdings stehen sie als Bestandtheile des κόσμος den streitenden Sendboten Christi gegenüber, indem sie dem Kundwerden des Heils zuschauen, das sie selbst noch nicht erfassen (1 Petr. 1, 12). Daher sind sie als Vermittler des Gesetzes angesehen (Gal. 3, 19), und der Gläubige wird sie richten (6, 2. 3). Von den bösen Engeln glaubte man erklären zu müssen, weil man ohne Grund annahm, dass in θεάτρον der Gedanke: „ein Gegenstand der Lust und des Spottes“ liege. Das sonderliche Interesse der Zuschauer an dem Drama des apostolischen Geschicks kann sehr verschieden und entgegengesetzt sein, und bleibt hier ganz ausser Betracht. Gut Theodoret: πᾶσιν εἰς θεωρίαν πρόκειται τὰ ἡμέτερα· ἄγγελοι μὲν γὰρ τὴν ἡμετέραν ἀνδρίαν θαυμάζουσι, τῶν δὲ ἀνθρώπων οἱ μὲν ἐφῆδοντα τοῖς ἡμετέροις παθήμασιν, οἱ δὲ συναλγοῦσι μὲν, ἐπαμῦναι δὲ οὐκ ἰσχύουσιν. Jedenfalls ist die Engelvorstellung auch hier nicht bloss sprichwörtlich und bildlich (Baur); aber die Engel kommen bei dem Bau des Gottesreichs durch die Apostel ebensowenig zur Mitwirkung, wie der Teufel etwas innerhalb der christlichen Gemeinde zu thun hat (5, 5. Joh. 12, 31).

V. 10. Wie ganz andere Leute als wir, seid ihr! — *μωροὶ διὰ Χ.*) denn weil wir nur Christus den Gekreuzigten wissen und mit der Weltweisheit nichts zu thun haben wollen (vrgl. 2, 2), sind wir thörichte Menschen; um Christi willen beschränken wir uns nur auf Christus. Vrgl. 1, 18. 25. — *φρόνιμοι ἐν Χ.*) Kluge Leute in eurer Verbindung mit Christo, gescheute, aufgeklärte Christen seid ihr! Beachte, wie P. nicht wieder *διὰ Χ.* schreiben konnte; die christliche Afterweisheit hatte andere Interessen. Die Ironie, „plena aculeis“ (Calvin) das weltförmige korinthische Wesen geisselnd, erlaubt nichts anderes als *ἐσμέν* und *ἐστέ* zu ergänzen. Ihre Bedingtheit erhellt aus 1, 7 und Erörterungen wie 8, 1 f. — *ἄσθενεῖς*) kraftlos und ohnmächtig. Denn schüchtern und demüthig traten sie auf, mit Verschmähung menschlicher Mittel allen Erfolg dem einfachen Worte von Christo überlassend. Ihr hingegen seid *ἰσχυροί*, Kraftmenschen, die zu imponiren und Grosses durchzusetzen vermögen. Vrgl. 2, 3. 2 Kor. 13, 2 f. 10, 10. Eigenmächtig beschränkend beziehen Chrys., Theophyl., Grot. u. Estius *ἄσθ.* auf die Leiden: „quia multa mala patimur, nec resistimus quod est infirmitatis“, und *ἰσχ.*: „mala, si qua occurrunt, facile repellitis“, Estius. — *ἐνδοξοί*) gefeierte, hochgeehrte Leute; *ατιμοί*: ehrlos, ver-

achtet, Matth. 13, 57. Hom. II. α, 516. Plat. Leg. 6. S. 774 B. Euthyd. S. 281 C. — Im letzten Gliede ist die erste Person das Subject des sarkastischen Gegensatzes, weil P. nun noch weiter von den Aposteln seines Schlags reden will.

V. 11—13. Bis auf die jetzige Stunde dauert diese unsere verachtete Lage beständig fort. Ἀχρεὶ τῆς ἄρτι ὥρας so wie ἕως ἄρτι V. 13\*) nicht streng im Wortsinne zu nehmen, ist voreilig; weder kennen wir die Lage des Paulus in jenem Zeitpunkte (vgl. 2 Kor. 11, 27), noch ist eine nähere temporelle Beziehung durch die allgemein gehaltene Schilderung angezeigt. Dass aber Paulus die Lage der Apostel überhaupt schildern wolle (Meyer), erscheint durch seine parallelen Selbstcharakteristiken (2 Kor. 6, 8. 11, 23 f.) verwehrt. Da übrigens ἄχρεϊ τ. ἀ. ὦ. nicht ohne Hyperbel zu καὶ γυμνιτεύομεν zu ziehen ist, gehört es zum Vorhergehenden, an das es sich ebenso wie V. 13 ἕως ἄρτι mit Nachdruck anschliesst (gegen Meyer). Das Folgende fügt danach weitere die Lage des Apostels näher kennzeichnende Momente hinzu. — γυμνιτεύομεν d. i. es fehlt uns an nöthiger Kleidung. Vgl. zu γυμνός Matth. 25, 36. Jak. 2, 15 und dazu Theile. Das Verbum sowohl in diesem Sinne als auch von leichter Bewaffnung, gehört der späten Gräcität. Die Form γυμνιτεύομεν (Lachm., Tisch.), die durch die Codd. überwiegend bezeugt ist, ist nach Meyer ein alter Schreibfehler; s. Fritzsche de conf. Lachm. S. 21. — κολαφιζ.) ganz eigentlich: wir werden mit Fäusten geschlagen. Vgl. Matth. 26, 67. 1 Petr. 2, 20. 2 Kor. 12, 7. Concrete Darstellung roher Misshandlung überhaupt. — ἀστατοῦμεν etc.) wir sind unstät, haben keine bleibende Stätte, Rufin. ep. 20. Theophyl.: ἐλανόμεθα, φεύγομεν. — κοπιῶμεν etc.) wir mühen uns ab, arbeitend mit den eigenen Händen. Vgl. von Paulus 9, 6 f. 2 Kor. 11, 7 f. 1 Thess. 2, 9 f. 2 Thess. 3, 8. Act. 20, 34. Als Stück der verachteten Lage führt's Paulus mit auf; und mit Recht, denn in den Augen der Welt, die solchen selbstverleugnenden Edelsinn nicht erkennen und ehren konnte und wollte, war es ein solches. — λοιδορ. εὐλογ. etc.) Noch durch den Gegensatz ihres Verhaltens verstärkte Fortsetzung der Schilderung des schmachvollen Verhältnisses der Apostel. Wir sind so sehr aller Ehre bei andern los und ledig, dass wir gegen die, welche uns schelten (injuriiren, s. Dissen ad Dem. de cor. S. 294), verfolgen und verlästern (δυσφημ.,

\*) Beide Ausdrücke sind synonym; daher auch diese Stelle beweisend ist, dass der Unterschied zwischen ἄχρεϊ und μέχρεϊ, welcher von Tittm. Synon. S. 33 f. behauptet worden, nicht zutrifft. S. Fritzsche ad Rom. I. S. 308 f.

vrgl. 1 Makk. 7, 41. Aesch. Ag. 1078. Soph. El. 1182. Eur. Heracl. 600) nicht etwa uns vertheidigen und rächen (wie Männer thun, die fleischliche Ehre zu retten und zu behaupten haben!), sondern den Scheltenden Gutes anwünschen, den Verfolgern geduldig still halten, den Lästernern bittende Worte geben\*). Dass Paulus in Erinnerung der ihm durch die Ueberlieferung bekannten Worte Jesu Matth. 5, 44. Luk. 6, 27 f. dieses sage (Rückert u. M.), ist in Anbetracht der Verschiedenheit der Ausdrücke unsicher; aber die von Jesu geforderte Gesinnung lebte in ihm. — *ὡς περικαθάσματα* etc.) Gesamtabbildung der bisher von V. 11 an in einzelnen Zügen gezeichneten Lage: wie Auskehricht der Welt sind wir geworden, d. h. es ist mit unserm Ergehen so geworden, als ob wir die Allernichtswürdigsten wären, wie Schmutz, den man von der Welt abgefeigt hat. Der *κόσμος* ist die Menschenwelt (Rom. 3, 6. 5, 12), dem nachherigen *πάντων* entsprechend. *περικάθαρμα* (von *περικαθαίρω*, ringsum, allenthalben reinigen) heisst quisquillae, was man durch Reinigen entfernt, sowohl im eigentlichen Sinne, als auch bildlich, wie unser Auswurf, Abschaum (Arrian. Diss. Epict. 3, 22, 78). Gewöhnlicher ist das blossе *κάθαρμα*, welches namentlich in diesem uneigentlichen Sinne bei Demosth. und Späteren sich oft findet (s. Wetst., Loesner Obs. S. 276 f. vrgl. auch Kühner II. S. 10). Mit dieser Fassung begnügen sich Erasm., H. Steph., Beza, Estius u. M., auch Rückert, de Wette, Ewald, Maier, Neand., Hofm. nach Theodoret, Theophyl. u. Oecum. Da aber *καθάρματα* auch diejenigen hiessen, welche in Pest und anderen öffentlichen Calamitäten zur Sühnung des Götterzornes geopfert wurden (s. Schol. ad Arist. Plut. 454. Bos Exercitat. S. 125 f. Munthe Obs. e Diod. S. 321 f.), und da Prov. 21, 18 *περικάθαρμα* dem Hebr. *רָפָּץ* entspricht, wie denn auch *περικαθαρός* bei Plato Leg. 7. S. 815 C. lustratio und *περικαθαρτήριον* bei Heysch. (s. v. *θεάσματα*) Reinigungsoffer ist: so nehmen Luther, auch Pott, Olsh., Osiand. an, Paulus ziele hier auf jene griechische Opfersitte (s. bes. Photius Quaest. Amphil. 155) und meine mit *περικάθ.* Sühnopfer, worin zugleich der Gedanke: „verworfenе nichtswürdige Menschen“ wesentlich sei, denn solche

\*) *παρακαλοῦμεν*: gelästerst werdend bitten wir, geben wir gute Worte. S. über *παρακαλ.*, bitten: Bleek z. Hebr. II. 1. S. 454 f. Trefend Theophyl.: *πρῶτοι λόγοις καὶ μαλακτικοῖς ἀμειβόμεθα*. Vrgl. Act. 16, 39. Grot. erklärt: Deum pro ipsis precamur. Aber Deum und pro ipsis ist wegen Matth. 5, 10. 44 unbefugt eingetragen. Vrgl. vielmehr 2 Makk. 13, 23: *τοὺς Ἰουδαίους παρεκάλει*, er gab den Juden gute Worte.

wurden zu dergleichen Sühnopfern genommen. Demnach wäre der Sinn: „contemnimur ut homines, qui ad iram deorum ab omnibus hominibus avertendam sacrificio offeruntur“, Pott; und Olsh. behauptet trotz des ὥς, Paulus schreibe sogar seinen Leiden eine Kraft zu. Allein für das Sühnopfer ist das gangbare und constante Wort *κάθαρμα* (nicht *περικάθ.*)\*); wenn aber P. dennoch *περικαθάρματα* piacula gedacht hätte, so würde er auch, da *περίψημα* mit *περικάθαρμα* synonym ist, und jeder einzelne ein piaculum wäre, nachher wiederum den Plural *περιψήματα* geschrieben haben. Hat er aber *περικαθάρματα* Schmutzabgänge, Wegwürfe gedacht, so konnte er sehr füglich nachher mit dem collectiven Singul. (Abraum) wechseln. Beides drückt dieselbe Sache unter verschiedenen Vorstellungen aus. — *πάντων περίψ.*) aller Schmutzabgang. Der Nachdruck liegt auf *πάντων*, und vorher ist wieder ὥς zu denken. Da *περίψ.* (was vom Abwischen abgeht) wesentlich gleichbedeutend ist mit *περικάθαρμα* (s. Phot. s. v. Tob. 5, 18 und dazu Fritzsche), so ist es eben so verschieden wie dieses von den Auslegern gefasst worden. — *ἕως ἄρτι*) zu *ἐγενήθ.* gehörig, steht mit grossem Nachdruck am Schlusse der Schilderung. — Der Strom der erregten Rede ist zu Ende; nun wieder der sanfte Fluss der väterlichen Milde, der aber V. 18 wieder streng und drohend aufwogt.

V. 14—21\*\*). Nehmt diese Rüge nicht als Beschämung, sondern als Zurechtweisung von eurem geistlichen Vater, dessen Nachahmer ihr sein sollet (V. 14—16), weshalb ich auch den Timoth. zu euch geschickt habe V. 17). Ich aber — dies zur Warnung für die Aufgeblasenen! — hoffe bald selbst zu kommen; soll ich strafend oder milde kommen? (V. 18—21). Die Rede lässt, da P. nicht mehr unberechtigt entgegengesetzte Verhältnisse schildert, sondern zu persönlichen Mittheilungen übergeht, die communicative Form fallen.

V. 14. *Οὐκ ἐντρέπων*) Die richtige Fassung ist die gewöhnliche: „nicht beschämend, ohne euch zu beschämen, schreibe ich dieses“ (V. 8—13). Das Partic. aber ist nicht gleich Infin., sondern der Sinn ist: Ich beschäme euch nicht durch das, was ich da schreibe. S. Heind. ad Phaed. S. 249.

\*) Daher Valck. die Lesart von G. Minusk. *ὡςπερὶ καθάρματα* für ächt hielt, weil Paulus „ritus Graecos noverat et linguam“.

\*\*) Zur Textkritik: V 14. Für *νοθεῖω* der lect. rec. hat Tisch. VIII auf Grund von *ΣΑΡΑ* Min. Theophyl. *νοθεῖων* aufgenommen.

Stallb. ad Plat. Rep. S. 495 D. Matthiae S. 1289. Rückert will bei dem allgemeinen „niederbeugen, erschüttern“ stehen bleiben; aber warum doch, da wir 2 Thess. 3, 14. Tit. 2, 8. 1 Kor. 6, 5. 15, 34 die bestimmtere Bedeutung festhalten müssen? Vrgl. auch Diog. L. 2, 29. Ael. V. H. 3, 17. Und gerade weil Paulus das Beschämende seiner Rüge für die Korinther fühlt, bemerkt er, um den sittlichen Erfolg der bittern Rede zu fördern, was seiner Idee nach das Wesen seiner Rüge sei, nicht Beschämung nämlich, sondern väterliche Zurechtweisung. — *νουθετῶν*) Das Wohlmeinende der Zurechtweisung liegt nicht im Worte an sich (s. z. Eph. 6, 4 u. vrgl. z. B. Plat. Pol. 8. S. 560 A: *νουθετούντων τε καὶ κακίζόντων*, Legg. 9. S. 879 D. Dem. 798. 19 al.), sondern im Contexte. Vrgl. Act. 20, 31. Plat. Euthyd. S. 284 E: *νουθετῶ σ' ἑταῖρον*. Liest man mit Meyer *νουθετῶ*, so wechselt die Structur, indem nicht wieder das Partic., sondern das Temp. finit. (als Gegensatz von *ἐντρέπων γράφω* zusammen) eintritt, wodurch der Gegensatz selbständig und damit nachdrücklicher wird. S. Herm. ad Hymn. Hom. S. 125. Wie selten dies der Fall ist, erhellt aus Kühner II. S. 657.

V. 15. Rechtfertigung von *ὡς τέκνα μου ἀγαπ. νουθετῶν*. — „Denn falls ihr zehntausend Jugendführer habet in Christo“. Zu *μυρίους*\*) vrgl. Matth. 18, 24. 1 Kor. 14, 19. — Ueber die Pädagogen bei Griechen und Römern (vrgl. *παιδ.* 2 Chron. 27, 32. 2 Reg. 10, 1. 5. Esth. 2, 7. Rosenm. Morgenl. VI. S. 272), welche, meist Slaven, die Erziehung und beständige Begleitung der Knaben bis zur Mündigkeit über sich hatten, s. Wetst. u. Herm. Privataltert. §. 34, 15 f. Hier werden uneigentlich die späteren Arbeiter an der Gemeinde, die *ποτίζοντες* (3, 6—8), die *ἐποικοδομοῦντες* (3, 10 f.) so genannt, insofern sie die christliche Weiterentwicklung derselben betrieben, nachdem Paulus (ihr Vater) sie gestiftet, ihr das christliche Leben gegeben, sie geistlich gezeugt hatte. Die tadelnde Nebenbeziehung auf die herrische und anmassende Führung seitens derer, die nicht Väter sind (Beza, Calvin, Pott, Heydenr., de Wette, Osiand. Vrgl. auch Erasmi: „*pædagogus saevit pro imperio*“), ist ebensowenig abzulehnen als der Hinweis auf die geringere Liebe der späteren Lehrer (Chrys., Theophyl.). Vielmehr soll gerade der eingeführte Gegensatz nicht nur sein väterliches Recht, welchem durch alle nachmals in seine Arbeit Eingetretenen nichts benommen

\*) Die Unterscheidung der alten Grammatiker zwischen *μύριοι* (eigentliches Zahlwort) und *μυρίοι* (unbestimmte grosse Menge) ist grundlos. S. Buttm. ausführl. Sprachl. I. S. 284. Ellendt Lex. Soph. II S. 144.



sei, sondern auch seine unterschiedliche Gesinnung zum Bewusstsein bringen (gegen Meyer). Er berücksichtigt dabei selbstverständlich nur diejenigen, welche sich der Pädagogenweise entsprechend geführt haben. — ἀλλ' οὐ π. πατ.) sc. ἔχετε. Das ἀλλά nach hypothetischem Vordersatze ist das nachdrücklich entgegensetzende at, hingegen (Naegelsb. z. Ilias S. 43 A. 3. Bäuml. Partik. S. 11. Klotz ad Devar. S. 93), und zwar auch ohne ein restringirendes γέ, im Sinne von at certe, s. Kühner ad Xen. Anab. 7, 7, 43. — ἐν γὰρ Χριστῷ etc.) d. i. denn in der Lebensgemeinschaft Jesu Christi hat, durch's Evangelium, kein anderer als eben ich euch gezeugt. Wie ἐν Χριστῷ vorher die specifische Bestimmtheit des παιδαγωγὸς ἔχειν enthält, so hier, und zwar unter nachdrücklicher Hinzufügung von Ἰησοῦ, diejenige der ethischen Zeugung, die nicht ausser Christo, sondern in ihm, als ihrem Wesenselemente, geschehen ist, und διὰ τοῦ εὐαγγ. (vgl. 1 Petr. 1, 23) ist die Vermittelung, wodurch diese Herstellung des Seins in der christlichen Lebensphäre zu Stande gekommen. Durch Beides unterscheidet sie sich von physischer Zeugung. ἐν Χ. Ἰ. auf die Person des Ap. zu beziehen: „in meiner Gemeinschaft mit Christo, d. h. als sein Apostel“ (de Wette), vgl. Grot., Calov., Flatt u. M., verbietet der gegensätzliche Nachdruck des ἐγώ. — ἐγέννησα) Vrgl. V. 17. Philem. 10. Gal. 4, 19. Num. 11, 12. Sanhedr. f. 19, 2: „Quicumque filium socii sui docet legem, ad eum scriptura refert, tanquam si eum genuisset“.

V. 16. Οὖν) da ich euer Vater bin. — μιμ. μ. γίν.) „werdet meine Nachahmer“. Eine nähere Bestimmung fügt Paulus nicht hinzu („in cura tutandae in ecclesia tum unitatis tum sanctitatis“, meint Grot. ohne Grund des Contextes); aber der Zusammenhang lässt es nach V. 6—13 nicht verkennen, er habe die Ablegung von Dünkel und Selbstsucht, die Aneignung von Demuth und Selbstverleugnung im Sinne. — Zu dem Ausdrucke μιμ. γίν. vrgl. 11, 1. 1 Thess. 1, 6. 2, 14. Eph. 5, 1. Phil. 3, 17. Zum Gedanken: Xen. Mem. 1, 6, 3: οἱ διδάσκαλοι τοὺς μαθητὰς μιμητὰς ἑαυτῶν ἀποδεικνύουσιν.

V. 17. Διὰ τοῦτο) nämlich um dies mit μιμ. μ. γίν. gemeinte Verhältniss bei euch zu befördern. Auf V. 15 beziehen es Chrys., Theophyl., Pisc., Rückert, Maier: „darum weil ich euer Vater bin“. Aber dann wird V. 16 ganz willkürlich zu einer wunderlichen Einschaltung gemacht. — ἔπεμψα ὑμ. Τιμ.) S. Einl. §. 2. Er war bereits abgereist, der Brief aber sollte nach der Absicht des Ap. ihm zuvor kommen, 16, 10, daher er nicht als Ueberbringer desselben

(Bleek) zu denken ist. — *τέκνον μου*) Vrgl. 1 Tim. 1, 2. 18. 2 Tim. 1, 2. Der Vater sendet zu seinen Kindern (V. 14 f.) deren Bruder, der ihm besonders lieb und getreu ist, zu welchem jene also auch volles Vertrauen haben können. Nach der ganz bestimmten Beziehung von *τέκνα* V. 14 (vrgl. V. 15) ist anzunehmen, dass Timoth. von Paulus bekehrt war, so dass seine Bekehrung, wenn er aus Lystra war (s. z. Act. 16, 1), wohl in der Angabe Act. 14, 6. 7 mit begriffen ist; Act. 16, 1 war er schon Christ. — *ἐν κυρίῳ*) giebt das charakteristische Verhältniss an, in welchem Timoth. sein geliebtes und getreues Kind ist (vrgl. Eph. 6, 21); denn ausser der Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit Christo findet überhaupt keine Kindschaft zwischen Timoth. und Paulus statt. Nicht wesentlich verschieden daher *ἐν πίστει* 1 Tim. 1, 2. Vrgl. 1, 3. — *ἀναμνήσει*) denn vergessen zu haben schienen's die Korinther\*). — *τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χ.*) d. i. die Wege, welche ich in Christo (als meiner Thätigkeits-Sphäre), d. i. im Dienste Christi gehe. Durch die Erinnerung an die ganze Art und Weise, wie sich der Ap. in seinem Berufe benahm und verhielt, sollte die Nachahmung seiner bezweckt werden (*διὰ τοῦτο*); denn musste sie nicht seinen in Korinth vielfach verkannten und verdächtigten Charakter rechtfertigen und in nachahmungswürdigem Lichte erscheinen lassen? namentlich in Betreff seiner Selbstverleugnung und Demuth, welche von der korinthischen Aufgeblasenheit und Selbstsucht so sehr abstachen. — *καθώς*) fasst man gewöhnlich als das vorher allgemein Ausgedrückte näher bestimmend, wie *ὡς* Rom. 11, 2. Luk. 24, 20. Thuc. 1, 1 u. oft. S. Bornem. in Luc. S. 141. Allein *καθώς* heisst sicut (Vulg.), wie das classische *καθά* oder *καθάπερ*: so wie, dergestalt wie\*\*). Daher ist wortgetreu zu erklären: er wird euch mein dienstliches Verhalten dergestalt in's Gedächtniss zurückrufen, wie ich allenthalben lehre, d. h. nicht anders wird er es euch darstellen, als so, wie es überall in meiner Lehrwirksamkeit von mir befolgt wird, nicht anders also als der ausnahmslosen Art der Ausrichtung meines Lehr-Berufs entsprechend, kurz nicht anders als wie es wirklich allenthalben ist. Dabei geht *καθώς* nicht auf den Inhalt von *διδάσκω*, auch nicht auf die Vortragsweise (beides würde zu

\*) Dass P. nicht *διδάξει* gesagt habe, um nicht anzustossen, weil Timoth. noch jung gewesen sei (Chrys., Theophyl.), ist aus der Luft gegriffen. Treffend Theodoret: *λήθην δὲ αὐτῶν ὁ λόγος κατηγορεῖ αὐτόπται γὰρ ἐγεγόνεσαν τῆς ἀποστολικῆς ἀρετῆς.*

\*\*) Billr. fasst richtig eodem modo, quo, schiebt aber nach quo ganz unbefugt ipse ein.

μμ. μ. γίν. nicht in pragmatischer Beziehung stehen), sondern auf die ganze Charaktereigenthümlichkeit, mit welcher Paulus als Lehrer zu Werke ging. — παντ. ἐν π. ἐκκλ.) Diese doppelt bezeichnete nachdrückliche Angabe verstärkt das Gewicht des nachzuahmenden Beispiels. Vrgl. Act. 17, 30. 21, 28.

V. 18. „Aber als käme ich nicht zu euch, sind etliche aufgeblasen geworden“. Wahrscheinlich glaubten und behaupteten diese Prahler, der Ap. habe den Muth nicht, wieder in Korinth aufzutreten (2 Kor. 10, 1); um sie aber nicht durch die Sendung des Timoth. in ihrem Irrthum zu bestärken, fügt er diese Bemerkungen V. 18–20 hinzu, daher hier nicht der neue Abschnitt zu beginnen ist (Tertull. u. Theodoret bezogen ἐφυσ. τινες gar auf den Hurer 5, 1, auf welchen auch Theophyl. es mit bezieht), der vielmehr 5, 1 plötzlich wie ein Gewitter hereinbricht. — Zu δέ an vierter Stelle s. Winer §. 61, 6. S. 519. — ὡς, als, bezeichnet: unter der Annahme, dass. S. Matthiae S. 1320. Es führt den Grund des ἐφυσιώθ. aus der Vorstellung der Aufgebläheten ein. Vrgl. Kühner II. S. 650 f. Lobeck ad Soph. Aj. 281. — ἐρχομ. nicht für ἐλενσομένον (Flatt), sondern das obwaltende Verhältniss bezeichnend. „Paulus kommt nicht“, war ihre Vorstellung, und dies machte sie kühn und aufgeblasen; φιλαρχίας γὰρ τὸ ἐγκλημα τῇ ἐρημίᾳ τοῦ διδασκάλου εἰς ἀπόνοιαν κεκρῆσθαι, Chrys. — τινές) wie 15, 12.

V. 19. Ἐλεύσομαι δέ) nachdrücklich vorangestellter Gegensatz: kommen aber werde ich. — ταχέως) Vrgl. Phil. 2, 24. 2 Tim. 4, 9. Wie lange er nur noch zu bleiben gedachte in Ephesus, s. 16, 8. — ὁ κύριος) nicht von Christo, sondern von Gott zu verstehen. S. d. krit. Anm. z. Rom. 15, 32. Vrgl. Rom. 1, 10. Jak. 4, 15. — γνώσομαι) Was und wie die Aufgeblasenen reden (τὸν λόγον), will Paulus nach seiner demnächstigen Hinkunft ganz ausser Notiz lassen: wie energisch sie aber Erfolge für das Gottesreich bewirken, davon will er Kenntniss nehmen. — τὴν δύναμ.) ihre Wirkungskraft nämlich für die Förderung der βασιλ. τ. Θεοῦ V. 20. Contextwidrig sind die Erklärungen von der Wunderkraft (Chrys., Theophyl.), oder Tugendkraft (Theodoret, Pelag., Justin.). Vrgl. was Paulus von sich sagt 1 Thess. 1, 5. Diese vielwirkende Macht, welche die rechte Geisteskraft (von dieser fasst es de Wette) zur ursächlichen Bedingung hat (man denke an Paulus selbst, Luther u. s. w.), schienen die Aufgeblasenen zu haben, aber sie liessen es beim Reden bewenden, dem die Stärke, etwas auszurichten, gebrach. Wie ganz anders bei P. selbst! 2, 4. 2 Kor. 6, 7.

V. 20. Rechtfertigung des γνώσομαι οὐ τὸν λόγον etc. durch ein Axiom. — ἐν λόγῳ und ἐν δυνάμει bezeichnet, worin die βασιλεία ursächlich beruht; sie hat nicht in Rede, sondern in Kraft (s. z. V. 19) die Bedingung ihrer Existenz. Vrgl. z. 2, 5; die βασιλεία τοῦ Θεοῦ aber ist bei Paulus weder hier noch Rom. 14, 17. Kol. 1, 13. 4, 11 (s. z. d. St. und Weiss, neutest. Theol. S. 223. 402. 410) die Kirche, oder das Gottesreich im ethischen Sinne (Neand.: „die Gemeinschaft des göttlichen Lebens; die vermittelt wird durch die Gemeinschaft des Erlösers“), sondern das Messiasreich, dessen Mitglieder bei der zu erwartenden (baldigen) Erscheinung desselben nur die wahrhaft Gläubigen und Geheiligten (Kol. 3, 3 f. Phil. 4, 18—21. Eph. 5, 5 al.) werden können; Glaube und heiliges Leben aber wird nicht durch hochfahrende Rede (nicht durch τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα. Plat. Soph. S. 234 E), sondern durch δύναμις, welche für das Reich wirksam zu gewinnen vermag (Kol. 1, 28 f. 1 Thess. 1, 5. 1 Kor. 9, 19 f. 2 Kor. 10, 4 f.), hergestellt.

V. 21. Zum Schluss des ganzen Abschnittes noch eine warnende Frage für die Leser überhaupt, die Nutzenanwendung, welche sie im allgemeinen von der Versicherung seiner baldigen Hinkunft machen sollten, andeutend. Lachm., welchem Hofm. folgt (nach Oecum., Cajet., Beza, Calvin) beginnt mit V. 21 den neuen Abschnitt, was aber, da C. 5, 1 ohne Verbindungspartikel (etwa ἀλλά, oder δέ, oder γάρ) anhebt\*), und da auch auf die baldige Ankunft des Ap. 5, 1 f. nicht wieder hingewiesen ist, nicht annehmlich erscheint. — τί) im Sinne von πότερον. Vrgl. Plat. Phil. S. 52 D und dazu Stallb. Ersteres besorgt er, das zweite wünscht er. „Una quidem charitas est, sed diversa in diversis operatur“, Augustin. — ἐν ῥάβδῳ) mit einer Ruthe, aber nicht Hebraismus, sondern ἐν bezeichnet ächt Griechisch das Versehensein mit. Hebr. 9, 25. 1 Joh. 5, 6. Matthiae S. 1340. Buttm. S. 284. Vrgl. Sir. 47, 4: ἐν λίθῳ, mit einem Steine bewaffnet. Lucian. D. M. 23, 3: καθικόμενος ἐν τῇ ῥάβδῳ. Sinn des bildlichen Ausdrucks, welcher vom väterlichem Verhältniss entlehnt ist: ἐν κολάσει, ἐν τιμωρίᾳ (Chrys.). — ἔλθω) soll ich kommen? Winer §. 41, 4. S. 268. Treffend Chrys.: ἐν ὑμῖν τὸ πρᾶγμα κεῖται. — πνευματί τε πρᾶσι.) nicht: mit „sanftmüthigem Geiste“ (Luther, so gewöhnlich), so dass

\*) Denn 5, 1 als Antwort zu betrachten, welche P. auf seine Frage sich selbst gebe, wie Hofm. will, ist eine erzwungene Auskunft, die schon wegen τί θέλετε nicht einmal logisch thunlich ist.

*πνεῦμα* das subjective, das innere Leben zu dieser Eigenschaft stimmende Princip wäre, sondern: mit dem Sanftmuthsgeiste, so dass *πνεῦμα* mit Chrys. u. Theophyl. vom heiligen Geiste gefasst wird, und *πραοτ.* die nach dem Contexte eben in Betracht tretende specifische Wirkung dieses *πνεῦμα* (Gal. 5, 22) bezeichnet. So in allen Stellen des N. T., wo *πνεῦμα* als der heilige Geist mit Genit. eines Abstracti verbunden ist, wobei immer der Zusammenhang an die Hand gegeben hat, welche Wirkung des Geistes zu nennen war. Er wird daher *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* (Joh. 15, 26. 16, 13. 1 Joh. 4, 6), *νιοθεσίας* (Rom. 8, 15), *τῆς πίστεως* (2 Kor. 4, 13), *σοφίας* (Eph. 1, 17), *δυναμείως* etc. (2 Tim. 1, 7) genannt, je nachdem die eine oder andere Wirkung desselben nach dem Contexte charakteristisch ist. Zu u. St. vrgl. 6, 1. Zu beachten ist übrigens, dass auch die apostolische Zuchtruthe vermöge des heil. Geistes gehandhabt wird, wobei der nämliche Geist als Geist der Milde wie der Zuchtstrenge wirksam ist; *ἔστι γὰρ πνεῦμα πραότητος καὶ πνεῦμα αὐστηρότητος*, Chrys. Vrgl. z. Luk. 9, 55. — Statt der Form *πραότης* haben Lachm. u. Tisch. die spätere *πραΰτης* (s. über beide Lobeck ad Phryn. S. 403 f.) in allen paulinischen Stellen (doch hat Lachm. Gal. 6, 1 *πραότ.* beibehalten), und nach den wichtigen Zeugen (besonders ABC, obwohl nicht für alle Stellen einstimmig) mit Recht. In den übrigen Stellen, Jak. 1, 21. 3, 13. 1 Petr. 3, 15 ist *πραΰτης* ohnehin unzweifelhaft.

### Cap. V.

V. 1—8\*). Vorwurf und apostolisches Urtheil wegen eines Blutschänders in der Gemeinde.

\*) Zur Textkritik: V. 1. Nach *ἐθνεσιν* hat Elz. *ὀνομάζεται*, welches Matth. u. Reiche vertheidigen, aber gegen ganz entscheidende Zeugen. Ergänzung, vielleicht aus Eph. 5, 3. Eben so entscheidend sind die Zeugen gegen *ἐξαρθῇ* V. 2. (Elz.). Aus V. 13. — V. 2. *ποιήσας*) Rückert, Tregell., Tisch.: *πράξας*, was auch Griesb. empfahl, nach *ΝΑC* Minusk. Orig. Tert. Die äusseren Zeugen geben kein Uebergewicht. Jedenfalls aber war der Ausdruck *ποιεῖν ἔργον* den Schreibern aus dem N. T. sehr geläufig, daher *πράξας* vorzuziehen ist. — V. 3 *ἀπὸν*) Elz., Scholz, Tisch., *ὡς ἀπ.*, gegen *ΝΑBCD\*P* Minusk. vrgl. Syr. Orig. Ambrstr. Nach Analogie des folgenden *ὡς παρὼν* ward *ὡς* (als das Ganze *ἀπὸν* — *πνεῦμ.* zusammenfassend) erst beigeschrieben, dann aufgenommen. —



V. 1. Die Rüge des Parteiwesens ist geschlossen. Aeusserlich unvermittelt, aber nach den Schlussworten von 4, 21 desto schlagender, fällt nun die scharfe Rede sofort auf ein anderes tiefes Unwesen in der Gemeinde. — ὅλως) überhaupt, prorsus, omnino (vulg.), wie 6, 7. 15, 29. Matth. 5, 34. Es führt hier mit Nachdruck eine für die Schätzung der Gemeinde entscheidende Thatsache ein und tritt deshalb an den Anfang, indem es dem Sinne nach unserem besonders gleich kommt (Xen. Paed. 5, 4, 16: *λυπηθέντες βιωσόμεθα, ὅλως τοὺς ἐχθροὺς καὶ πλησίον ἔχοντες καὶ κρείττους ἡμῶν*. Hesych.: ὅλως παντελῶς). Meyer bezieht es ausschliesslich auf ἀκούεται, so dass dem allgemeinen ὅλως ἀκ. πορν. das besondere καὶ τοιαύτη πορν. sc. ἀκούεται entspreche. Letzteres ist allerdings etwas Schlimmeres, daher ist καὶ steigernd (Hartung Partikell. I. S. 134. Bäuml. Partik. S. 147) und hebt den besonderen Fall stark von dem allgemeineren Vorwurf ab. Wenn aber Meyer übersetzt: „Ueberhaupt (im allgemeinen) hört man bei euch von Hurerei, und gar von solcher Hurerei hört man bei euch, wie sie nicht einmal unter den Heiden ist“, so giebt doch auch er dem ὅλως eine erweiterte Beziehung. Die Fassungen „allerdings“ (womit bezeichnet werde, dass es nicht dubius rumor, sed res manifesta sei (Calvin, Beza, Piscat., Estius, Elsner, Calov., Wolf u. M.), und „allgemein“ (Schrader, Ewald) sind wider den Wortsin. Rückert meint, es begründe durch Verallgemeinerung den nach 4, 21 zu denkenden Gedanken: ich fürchte, ich werde wohl Ernst gebrauchen müssen; und passender würde

V. 4 Bloss Ἰησοῦ (ohne Χριστοῦ) haben beidemal ABD\* Pesch. Aeth. Euthal. Lucif., und an zweiter Stelle noch NP Vg. Orig. Ambrstr. al. So auch Lachm., Rückert, Tregell., Tisch. Richtig; die Feierlichkeit der Rede veranlasste die Zusetzung von Χριστοῦ. — V. 5. τοῦ κυρίου Ἰησοῦ NB Pesch. Euth. Orig. al. So Tregell., Tisch. VIII.; Rückert liest: τοῦ κυρ. ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ, mit bedeutenden Zeugen, aber wahrscheinlich nach 1, 8. Lachm. hat ἡμῶν Ἰ. X. in Klammern: denn bloss τοῦ κυρίου haben B. Orig. (dreimal) Tert. (zweimal) al. Allein da sich Ἰησοῦ ausser diesen wenigen Zeugen bei allen andern findet, und da deren Verschiedenheiten nur ἡμῶν und Χριστοῦ betreffen, so ist die lect. rec. τοῦ κυρίου Ἰησοῦ zu halten, in welcher Ἰησοῦ sehr leicht, zumal vier Worte hintereinander auf OY ausgehen, übersehen werden konnte. — V. 6. ζυμοὶ) die Varianten δολοὶ (D\* Bas. Heysch. So Griesb.) und φθείρει (It. Vg. corrumpit) sind Interpretamente. Vrgl. Hieron. zu Gal. 5, 9b. Tisch. VIII. — V. 7. Nach ἐκκαθάρ. hat Elz. οὖν, gegen weit überwiegende Zeugen. Verbindungszusatz, wie auch καὶ vor οὖν V. 10 u. καὶ vor ἐξαρ. V. 13. Nach ἡμῶν haben Elz. u. Scholz ὑπὲρ ἡμῶν, gegen entscheid. Zeugen. Ungehöriges (denn nur vom Tode Christi an sich ist die Rede, s. Reiche Comm. crit. I. S. 161 f.) dogmatisches Glossem.

Paulus γοῦν geschrieben haben. Da aber ὅλως hier den Ruf eines ganz besondern Lasters einführt, kann es nicht durch Verallgemeinerung begründen; auch hätte P., wenn das restringirende γοῦν hier besser gewesen wäre, mit einem verallgemeinernden ὅλως sich unlogisch ausgedrückt. — ἐν ὑμῖν nicht „als unter euch stattfindend“ (vgl. Ewald), da es eine zu ἀκούεται gehörige Bestimmung ist; sondern: man hört bei euch von Hurerei erzählen, man bekommt in eurer Gemeinde davon zu hören. P. drückt das Verhältniss so aus, wie es ihm etwa von den Leuten der Chloë (1, 11) oder von anderen angezeigt ist, die aus Korinth gekommen sind. — ἐν τοῖς ἔθν.) ἀεὶ ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν ὀνειδίζει τοῖς πιστοῖς, Chrys. Ueber das Verbot bei den Juden: Lev. 18, 8. Deut. 22, 30. Philo de spec. leg. S. 301. Michael. Mos. R. §. 113. II. S. 206. Saalschütz Mos. R. S. 766 f. Die Beispiele solcher Blutschande bei Griechen und Römern (s. Maji Obs. I. S. 184) waren gesetzwidrige (s. Elsner S. 90. Pott z. St.) und verabscheute (s. Wetst.) Ausnahmen. — γυναιῖκα τοῦ πατρός) d. i. כַּחַם הַשֵּׁנַי Stiefmutter. Lev. 18, 8 u. die Rabbin. b. Lightf. S. 166. Gewiss hat P. im Hinblick auf das Lev. 18, 8 ausgesprochene Verbot die Form des Ausdrucks (nicht die griechische Bezeichnung μητρική) gewählt, ἵνα πολλῶν χαλεπώτερον πληῇ, Chrys. Auch die gesperrte Stellung γυναιῖκα τινὰ τοῦ πατρός legt auf γυναιῖκα einen schmähhlichen Nachdruck. — ἔχειν) Ob dies vom ehelichen Besitze (Vorstius, Michaelis, Billr. z. 2 Kor. 7, 12, Maier) oder vom Concubinate (Grot., Calov., Estius, Corn. a Lap., Pott, Olsh., Osiand., Ewald, Hofm.) gemeint sei, lassen Viele, wie Calvin, Rückert, Neand., unentschieden. Aber für ersteres spricht schon, dass nirgends im N. T. ἔχω in dem Sinne, wie das bekannte ἔχω Λαῖδα (Diog. Laert. 2, 75. Athen. 22. S. 544 D) oder: „quis heri Chrysidem habuit?“ (Terent. Andr. 1, 1, 58), sondern immer vom ehelichen Besitz gebraucht ist (Matth. 14, 4. 22, 28. Mark. 6, 18. 1 Kor. 7, 2. 29. Joh. 4, 18 vgl. d. Comm. 1 Makk. 11, 9. Xen. Cyr. 1, 5, 4. Gregor. Cor. 931 ed. Schaef., Maetzn. ad Lycurg. S. 121); auch die Bezeichnung der Sache durch die Praeterita ποιήσας V. 2 und κατεργασάμενον V. 3 giebt weniger die Vorstellung eines buhlerischen Umgangs, als der geschehenen Vollziehung einer blutschänderischen Ehe. Unter den Begriff der πορνεία (s. z. Matth. 5, 32) stellt P. diesen Fall, weil er zunächst diesen allgemeinen Begriff zur Bezeichnung des korinthischen Unzuchtswesens überhaupt bedurft hatte, nun aber das besondere Vorkommniss, welches dieser allgemeinen Kategorie subsumirt ist, durch κ. τοιαύτη π. etc. bestimmt kennzeichnen

will. Von der Behauptung, dass *πορνεία* beweise, es handle sich nicht um einen Ehebruch (Hofm.), hätte schon Matth. 5, 32. 19, 9 abhalten sollen. Der Einwand aber, dass P. nicht auf Scheidung dringe, gilt nicht; denn er dringt auf Excommunication, nach deren Vollziehung die verbrecherische Ehe — wenn sie nicht der dadurch gedemüthigte Sünder selbst gelöst hätte — die Christen nichts mehr angehe (s. V. 12. 13). Ein anderer Einwand: wie die Obrigkeit eine solche Ehe habe dulden können? beseitigt sich durch Hinweis auf die schwer zu controllirenden Zustände der Weltstadt und auf die Laxheit der heidnischen Obrigkeit in Bezug auf das *κοινωνιάζεσθαι*. Ohne Noth denkt Meyer daran, dass der etwa zur Rechenschaft gezogene Verbrecher gegen die tolerante Obrigkeit den rabbinischen Grundsatz vorschützen konnte, Proselytenschaft, als neue Geburt, hebe die verbotenen Verwandtschaftsgrade auf (Maimon. Jebhamoth f. 982. Michael. Einl. §. 178. S. 1221. Lübkert in der Stud. und Krit. 1835. S. 698 f.). Von dem Weibe des Blutschänders lässt sich nichts mit Gewissheit behaupten, mit Wahrscheinlichkeit nur das, dass sie keine Christin gewesen, weil sonst Paulus auch gegen sie geredet haben würde. Die Entscheidung der Frage, ob ihr voriger Gatte noch lebte (so dass sie von ihm geschieden war oder ihn verlassen hatte), und ob er wahrscheinlich Christ war, hängt von der Erklärung von 2 Kor. 7, 12 ab.

V. 2. Entweder mit „und“ rasch einfallende Frage, die Unangemessenheit des Verhältnisses zum Vorigen (s. Hartung Partikell. I. S. 146 f.) aufdeckend (Meyer), oder besser einfache Vergegenwärtigung des traurigen Thatbestandes. — *ὑμεῖς*) mit Nachdruck: ihr Leute, unter denen so Schandbares stattfinden darf: denn *κοινὸν πάντων τὸ ἔγκλημα γέγονε*, Chrys. — *πεφυσ. ἐστέ*) es ist der 4, 6 f. 18 gerügte geistliche Dünkel über den vermeintlichen hohen Grad christlicher Weisheit und Vollkommenheit überhaupt gemeint, nicht Stolz auf den Blutschänder selbst, welcher ein hochgehaltener Lehrer gewesen sei (Chrys., Theophyl., Grot.). — *ἐπενθήσ.*) seid in Betrübniß gerathen, wie über einen Todten, ein *membrum mortuum* der christlichen Gemeinschaft. *Πενθεῖν* ist technischer Ausdruck für die Klage um den Todten (Heinrici z. d. St.). — *ἵνα ἀρθῇ* etc.) Zweck, welchen nach der Vorstellung des Ap. das *ἐπενθ.* hätte haben sollen und dessen Erreichung es, wenn es eingetreten wäre, zur Folge gehabt haben würde: damit entfernt würde u. s. w. Es verstärkt und vollendet den Gegensatz gegen die aufgeblasene Sicherheit und führt zweckmässig zum eigenen Richturtheil über,

welches V. 3 mit ἐγὼ μὲν γὰρ etc. eintritt, daher um so weniger schon das ἵνα ἀρθῇ etc. als solcher Richtspruch in imperativischer Selbstständigkeit: hinweg mit ihm u. s. w. (s. z. 2 Kor. 8, 7) zu nehmen ist (Pott, Hofm.). Das folgt erst V. 13. — ἔργον) facinus, dessen Beschaffenheit der Context ergiebt. S. Ellendt Lex. Soph. I. S. 671.

V. 3. Ἐγὼ μὲν γὰρ) führt die bereits gefasste selbst-eigene Beschlussnahme und somit die Rechtfertigung des ἵνα ἀρθῇ ein. Zu γὰρ vrgl. Winer §. 53. 10, 3. S. 422; der Inhalt von V. 3—5 entspricht dem ἵνα ἀρθῇ in dessen Zusammenhange mit καὶ — ἐπενθήσ. Das μὲν solitarium ist zu fassen: ich wenigstens. Herm. ad Viger. S. 841 f. Wund. ad Soph. Phil. 159. Hartung Partikell. II. S. 413. — τῷ πνεύματι) nicht mit Chrys. u. M. vom heiligen Geiste in objectivem Sinne zu fassen, wogegen schon τῷ σώματι ist, aber auch nicht von dem natürlichen Geistesleben des Apostels (Meyer), sondern hier wie V. 4 von dem sein Innenleben bestimmenden, in ihm subjectiv gewordenen Gottesgeiste (Weiss, ntl. Theol. 3 A. S. 346. 367). Nur so kann P. seine Autorisation zu solchem Entscheid begründen. — ἤδη κέκερ. ὡς παρών) „habe bereits, als ob ich gegenwärtig wäre\*“, Gericht gehalten über den Frevler“. Denn die folgenden Worte von κρίνειν abhängen zu lassen, fordert der Sprachgebrauch des Apostels, der κρίνειν fast nie und nur wo der Zusammenhang nähere Bestimmung überflüssig macht, absolut gebraucht. Dazu ergiebt die von Meyer bevorzugte Verbindung von τὸν οὕτω τ. κ. mit παραδοῦναι τ. Σ. eine schwerfällige Periode, die durch Bengels Bemerkung: „graviter suspensa manet et vibrat oratio usque ad V. 5“ nicht empfohlen sein dürfte. — οὕτω) „auf solche Weise, dermassen.“ Die damit gemeinte gravirende Art und Weise war den Lesern bekannt, ist uns aber unbekannt. Ueber οὕτω in schlimmem Sinne s. z. Joh. 18, 22 und Bremi ad Dem. Phil. I. S. 120. Unrichtig Pott u. Olsh.: „licet Christianus sit“, was nicht im Text liegt, und nichts Absonderliches wäre, da es sich von selbst versteht, dass der Mensch kein Nichtchrist war. — κατεργ.) „vollführt hat“, nachdrücklicher als ποιήσας V. 2. S. z. Rom. 1, 27.

V. 4. Viererlei Eintheilungen sind möglich: entweder ἐν τῷ ὀνόμ. gehöre zu συναχθ., und σὺν τῇ δυν. zu παραδοῦναι (Beza, Justin., Calov., Heydenr., Billr., Olsh., Ewald,

\*) Wenn ὡς vor ἀπὼν (welches Hofm. halten will, obgleich auch **κ** zu den überwiegenden Gegenzeugen hinzugetreten ist) ursprünglich wäre, so wäre dieses ὡς von dem vor παρὼν stehenden ganz einfach so verschieden, dass ersteres „als“ und letzteres „wie“ hiesse.

Hofm.), oder beides gehöre zu *συναχθ.* (Chrys., Theodoret, Theophyl., Calvin, Grot., Rückert), oder beides gehöre zu *παράδοῦναι* (Mosh., Pott, Flatt, Schrader, vrgl. auch Osiand.), oder *ἐν τ. ὀνόμ.* gehöre zu *παράδοῦναι* und *σὺν τ. δυνάμ.* zum Participialsatze. Gegen das zweite und dritte entscheidet, dass die Gleichmässigkeit der Rede ohne Grund aufgehoben würde, indem die Auctorität Christi zu einem Theile zweimal, zum andern gar nicht bemerkt wäre. Auch die von Meyer (Luther, Castal., Est., Beng., Maier) festgehaltene vierte Verbindung hebt den planen Fortschritt der Rede auf; dazu verlangt die Qualität des im Participialsatze beschriebenen Vorgangs eine Bestimmung, um die christliche Begründung des folgenden Beschlusses sicher zu stellen. Daher ist die erste Fassung (vrgl. Matth. 18, 20) vorzuziehen. P. charakterisirt zuerst die Beschliessenden und giebt sodann (V. 5) den Beschluss an. — *ἐν τῷ ὀνόμ.* — *πνεύματος*) „nachdem im Namen unseres Herrn Jesus ihr und mein Geist (beachte das nachdrückliche *τ. ἐμοῦ*) versammelt seid“. Der Gedankengehalt, welchen diese ganze Rede in concreter Feierlichkeit veranschaulicht, ist: ich habe bereits beschlossen, dass ihr in feierlicher im Namen Jesu berufener Gemeindeversammlung, in der ihr mich kraft des mir verliehenen Geistes als gegenwärtig anzusehen habt, die Ausstossung vollziehen sollt. *Φρίκης μεστὸν συνεκρότησε δικαστήριον*, Theodoret. — *σύν*) sagt, womit wirksam verbunden (nämlich nicht vermöge selbsteigener Macht (vrgl. Act. 3, 12), sondern vermöge der Gewalt Christi) der Beschluss von der Gemeinde gefasst werde. Winer §. 48 b. S. 366. Die Macht Christi ist weder als das dritte versammelte Subject gedacht (weshalb man sich auf Matth. 18, 20. 28, 29 beruft; so Chrys., Theodoret, Theophyl., Erasm., Luther, Estius u. V., auch Rückert, Maier\*), noch als dem *πνεῦμα* des Ap. immanent, so dass er der Träger derselben wäre (Meyer; die Worte beziehen sich aber auch auf *συναχθ. ὑμ.*), sondern als die Kraft, welche den von den Trägern der Gemeindegewalt gefassten Beschluss ratificirt und ausführt (vrgl. Hofm.). Zu *σύν*, das in dieser Verbindung der Bedeutung der be-

\*) Chrys. u. Theophyl. jedoch lassen zwischen den beiden Fassungen die Wahl: *ἢ ὅτι ὁ Χριστὸς δύναται τοιαύτην ὑμῖν χάριν δοῦναι, ὥστε δύνασθαι τῷ διαβόλῳ παραδιδόναι, ἢ ὅτι καὶ αὐτὸς μεθ' ὑμῶν κατ' αὐτοῦ φέρει τὴν ψῆφον*. Nach Theodoret ist Christus als Vorsitzender gedacht. Hätte sich aber der Ap. Christum als den dritten in der Zusammenkunft vorgestellt, so würde er schwerlich so abstract (*δυνάμει*) sich ausgedrückt, sondern wenigstens *σὺν τῷ πνεύματι τοῦ κυρ.* etc. geschrieben haben. Vrgl. Act. 15, 28.



wirkenden Ursache nahe kommt, vrgl. Sturz, Lex. Xen. u. d. W. und das classische *σὺν θεοῖς*, deorum ope (Reisig Enarr. S. LXIV. Kühner ad Xen. Anab. 3, 2. 8).

V. 5. *Τὸν τοιοῦτον* „den Sobeschaffenen“, fasst die ganze Verworfenheit (Ellendt, Lex. Soph. II S. 843) des Menschen zusammen. Vrgl. 2 Kor. 2, 7. — *παράδοῦναι τῷ Σατανᾷ*) Mit Recht betont Meyer, dass der Ausdruck in jüdischen Excommunicationsformeln nicht vorkomme (Lightf. Hor. S. 167 f., doch s. Pfaff Orig. jur. eccl. S. 72 f.). Trotzdem hält er denselben für die charakteristische Bezeichnung des höhern christlichen Banngrades, mit welchem wesentlich die in apostolischer Amtsgewalt beruhende Verfügung (nicht bloss die Voraussetzung, wie Billr. rationalisire) verbunden war, dass der Satan den ihm Uebergebenen mit körperlichen Plagen peinige. Diese besondere Art des aus der Synagoge in die Kirche übergegangenen *קריאה* sei von dem einfachen *ἀΐρειν ἐκ μέσου* V. 2, vrgl. V. 13, was die Gemeinde vollziehen konnte zu unterscheiden, während das *παράδοῦναι τῷ Σατ.* hier wie 1 Tim. 1, 20 als der apostolischen Machtvollkommenheit vorbehalten erscheine. Er belegt diese Unterscheidung durch den Hinweis auf AG. 5, 1 f. 12, 9 f., wo von einer specifischen apostolischen Banngewalt nicht die Rede ist, und mit 2 Kor. 13, 10, wo der Ap. sich die *ἐξουσία εἰς οἰκοδομήν* beilegt. Das Unzutreffende dieser Instanzen liegt auf der Hand. Auch aus dem Vergleich von V. 13 mit V. 5 folgt eine doppelte Art der Bannung, deren eine nur dem Ap., deren andere auch der Gemeinde zustehe, mit nichten. Nicht hinsichtlich der Vollziehenden, sondern betrücks der Schwere der Strafe wird allein ein Unterschied gemacht. (Vrgl. Lippius Rechtfertigungsl. S. 181, Hofm., Ritschl altkath. Kirche S. 373). — Allerdings aber darf die Ueberantwortung an den Satan nur als ausdrücklicher und exhibitiver Act der Verweisung aus der christlichen Gemeinschaft in die Gewalt des *ἀρχῶν τοῦ κόσμου* gedacht sein, nicht so, dass der Satan nur derjenige wäre, „durch welchen dem Missethäter widerfahren soll, was ihm zugedacht ist“ (Hofm.), wobei eine Ausschlussung aus der Gemeinde gar nicht gemeint sei. Haben auch viele andere, mit Chrys. sich auf Hiob's Beispiel berufend, die Ueberantwortung zwar zu körperlicher Qual\*) an den Satan, aber nicht zugleich die Excommunication, darin gefunden (Lightf., Bochart, Wolf u. M.), so ist der Zusammenhang entgegen, nach welchem (s. V. 2, 13) das *παράδ. τῷ*

\*) So auch Grot., welcher ausserdem, worin ihm Billr. folgt, *παράδοῦναι* rationalisirt durch *precari Deum, ut eum tradat.*

Σαρ. nicht in eine andere Kategorie gehören kann, als das αἰρεῖν ἐκ μέσου. Aber während in letzterer Formel im Anklang an alttestamentliche Vorlagen (vgl. Dillmann, Genesis S. 272) nur die Forderung der Ausscheidung liegt, geht erstere darüber hinaus, indem sie den Satan, den Herrscher über die ausserchristliche Welt, als denjenigen nennt, dem der Frevler mit der Ausstossung verfallt\*). — εἰς ὅλεθρ. τ. σαρκ.) giebt das in Aussicht genommene Ergebniss der Uebergabe an: behufs Verderbens des Fleisches, d. i. auf dass seine sündlich-fleischliche Natur, diese von der in ihr hausenden Sündenpotenz bestimmte Werkstätte seiner Begierden und Lüste, ihrer sündlichen Lebenskraft entäussert und insofern untergehe und zu nichte werde. Sterben soll nicht sein σῶμα, sondern seine σάρξ (Rom. 8, 13. Kol. 3, 5). Da nicht das sittlich indifferente σῶμα, sondern σάρξ gewählt ist, erscheint es verwehrt, mit Chrys., dem Meyer beistimmt, an leibliche Krankheitsplage zu denken; ebenso lässt sich nicht behaupten, dass nur die Aeusserungen und Folgen des Reueschmerzes gemeint seien. Vielmehr nimmt die Wendung die „mortificatio des alten Menschen“ in Aussicht. Hofm. zieht 2 Kor. 4, 15 zur Verdeutlichung herbei, obwohl da für beide Glieder die ethischen Voraussetzungen ganz entgegengesetzte sind. Zu den beiden telischen Bestimmungen εἰς ὅλεθρ. τ. σ. und ἵνα τὸ πνεῦμα etc. (welches letztere den Endzweck der ganzen Massregel des παραδοῦναι etc. enthält) beachte, dass der Satan in widerchristlicher Absicht den ihm Uebergebenen den ἐπιθυμίαι τῆς σαρκὸς anheimgiebt, wodurch die Vernichtung des sarkischen Lebens herbeigeführt wird, dass aber diese seine Absicht widerwillig dem göttlichen Rettungszwecke dienen muss. — ἵνα τὸ πνεῦμα etc.) damit sein Geist, das Substrat des höhern, ethischen Lebens, der wahren ζωή, gerettet werde (zum messianischen Heile) am Tage der (nahen) Parusie. Dass das Gottes Barmherzigkeit anheimgestellte πνεῦμα, das auch dem Frevler als Glied des ideellen Körpers Christi verliehen ist, für seine von der σάρξ befreite Existenz

\*) S. Theophyl. z. 1 Tim. 1, 20. Vrgl. Balsamon ad Can. VII. Basil. S. 938, wo es heisst, dem Satan Untergebene nenne man: οἱ χωριζόμενοι ἀπὸ τῆς κοινωνίας τῶν πιστῶν; desgleichen schon Theodor. Mopsv. b. Cram. Cat. S. 92, welcher von der Excommunication erklärt, (deren Folge die Herrschaft des Satan sei, und nach dieser Folge bezeichne sie P., um mehr zu schrecken), und dann ὅλεθρον σαρκὸς: τὴν κατὰ τὸν παρόντα βίον διὰ τῆς μεταμελείας συντριβήν. Vrgl. Ambros., Augustin. c. Parm. 3, 2, Pelag., Anselm. Als Bezeichnung der Excommunication nehmen die Formel Calvin, Beza, Semler, Stolz, Schrader, Maier al.

das entsprechende *σῶμα πνευματικόν* (15, 44) erhalten wird, ist selbstverständlich. Aber nicht an eine Verklärung des *σῶμα*, das ihm in diesem Leben Organ war, ist mit Meyer zu denken, der Calov's Worte sich aneignet: „Non ergo dividit hominem apostolus, quasi eum partim interire, partim servari velit. Nam nec corpus interire potest sine divulsione ab anima, nec anima servari absque corporis salute“. Gewiss denkt P. an keine derartige Halbierung, wohl aber an die Errettung dessen was allein der Errettung fähig ist. Diese erachtet er nicht bloss als möglich (Olsh.), sondern er erwartete sie, als eine Folge, die nach Tödtung der sündlichen Triebe durch den *ὀλεθρος τῆς σαρκός* bei dem durch diese Strafe zur Sündenerkenntniss und Busse geführten Menschen vermöge der rettenden Macht Christi nicht ausbleiben werde. Das *παραδοῦναι τῷ Σατ.* war daher eine pädagogische Strafverfügung, wie sich aus u. St. und 1 Tim. 1, 20 (nicht aus dem Worte *παραδοῦναι*, wie Chrys., Theodoret, Theophyl. wollen, weil P. nicht *ἐκδοῦναι* geschrieben habe) ergibt, eine Massnahme, bei welcher das *πνεῦμα*, das als solches ausser der Gewalt Satan's steht, für die Gnadenwirkung Christi zugänglich blieb, indem es das Lebensprincip des Glaubens behielt, welches sich, so wie die *σάρξ* zu Grunde ging, zur Herrschaft entwickeln sollte. Dies beseitiget den Tadel Rückert's, die Strafe hätte leicht das gänzliche Verderben des Sünders herbeiführen können, und P. handle auch (vgl. Baur, Paulus, I. S. 335 f. A. 2) „nicht klug“, da er die Korinther nicht habe zwingen können ihm Folge zu leisten. Zwar gilt gegen diese Unterstellung nicht die Auskunft Meyer's, P. verfüge nicht, sondern drohe nur, er verlange für jetzt nur das einfache *αἶρειν ἐκ μέσου* (V. 13). Wie sollte damit die feierliche Fassung des Beschlusses der Ausstossung bestehen, der gleich einem schon ausgeführten vom Ap. geschätzt wird, und die weise Anwendung seiner Auctorität! P. handelt vielmehr in der Gewissheit der Einstimmung seines Willens mit Christi Kraft, welche ihm die Berechtigung seines Vorgehens verbürgt und im Vertrauen auf die er die Mitwirkung der Gemeinde fordert.

V. 6. Dem Bedürfniss solcher Massnahme gegenüber — „wie hässlich erscheint das, womit ihr grossthuet! Bedenken solltet ihr vielmehr, dass ein wenig Sauerteig u. s. w. und (V. 7) den alten Sauerteig ausfegen!“ *καύχημα* aber ist nicht gleich *καύχησις*, sondern: *materies gloriandi* (s. z. Rom. 4, 2). Diese mit Meyer ausschliesslich in die christliche Verfassung, insofern sich die Gemeinde derselben so sicher rühmte, zu setzen, erscheint wegen der bestimmten Beziehung, welche das

Sprichwort 6<sup>b</sup> auf den vorliegenden Fall nimmt, als unberechtigte Verallgemeinerung. Viel wahrscheinlicher ist die Wahl des Ausdrucks durch die Thatsache bedingt, dass man den Frevler um seiner Vorzüge willen duldete (Chrys., Theophyl., Grot. al.) und dadurch den Grund des christlichen Selbstgefühls verderbte. Zur Wendung vrgl. *αἰσχροὺς κλέος*, Eur. Hel. 135. — *οὐκ οἶδατε* etc.) Grundlage der V. 7 folgenden Ermahnung. Der Sinn des Sprichworts (vrgl. Gal. 5, 9 und zu dem überhaupt sehr oft und in verschiedenem Sinne gebrauchten Bilde des Sauerteigs Matth. 13, 33. Luk. 13, 21. Matth. 16, 6. Mark. 8, 15. Luk. 12, 1) wird gewöhnlich so bestimmt: dass ein verdorbener Mensch die ganze Gemeinde verderbt. Allein V. 8 beweist, dass Paulus bei *ζύμη* und *ἄζυμα* nicht Personen, sondern Abstracta gedacht hat. Daher der Sinn: das Laster des Gemeindegliedes bringt die ganze Gemeinde um ihre christlich sittliche Beschaffenheit, da sie sich durch Dulden desselben in Anbetracht ihrer organischen Gemeinschaft fremder Sünde theilhaftig macht. Vrgl. auch Hofm.

V. 7. *Ἐκκαθάρατε τὴν παλ. ζύμ.*) Der Sinn ohne Bild kann nach dem eben Bemerkten nicht sein: Schliesset dem Blutschänder aus (Chrys., Theophyl., Corn. a Lap., Zeger, Estius, Michael.) und andere notorische Sünder (Rosenm.), sondern: entäussert euere Gemeinde des sündlichen Wesens, welches euch aus eurer vorchristlichen Verfassung (als Residuum von dem unwiedergeborenen *παλαιὸς ἄνθρωπος* Rom. 6, 6. Eph. 4, 22. Kol. 3, 9) noch zurückgeblieben ist. Vrgl. Theodoret, Calvin, de Wette, Osiand., Ewald, Maier, Neand., Hofm. Unbefugt wieder die Einheit des Sinnes haben Flatt, Pott und Rückert beides mit einander verbunden. Zu *τὴν παλαιάν* vrgl. Ignat. Magnes. 10: *τὴν κακὴν ζύμην τὴν παλαιωθεῖσαν καὶ ἐνοξίσασαν*. — Der Ausdruck *ἐκκαθάρα*. (vrgl. Plat. Euth. S. 3 A. LXX. Deut. 26, 13) ist gewählt in Vorstellung der auf den Grund von Ex. 12, 15 f. 13, 7 bei den Juden sehr streng gehaltenen Wegschaffung alles Sauerteiges aus den Häusern am Vortage des Passah (s. hierüber Schöttg. Hor. S. 598. Lund Jüd. Heiligt. od. Wolf S. 1111 f.), welche ein Zeichen der sittlichen Reinigung des Hauses sein sollte (Ewald Altert. S. 475 f.). — *νέον φύραμα*) eine frische Teigmasse, d. i. ohne Bild: eine sittlich neue, nach Ausscheidung alles unsittlichen Ferments frisch hergestellte Gemeinde, deren Mitglieder durch Christum *νέοι ἄνθρωποι* (Kol. 3, 9. 10) sind. Ueber den Unterschied von *νέος* und *καινός* s. z. Kol. 3, 10. — *καθώς ἐστε ἄζυμοι*) eurer sauertheigslosen Beschaffenheit gemäss, d. i. dem ethischen Wesen des Christen-

standes, welcher als solcher mit der Sünde unvermengt ist, entsprechend. Denn dieses ἄζυμον εἶναι ist am Christen, — der ja Gott versöhnt, wiedergeboren, mit Christo geistig gestorben und auferstanden (Rom. 6, 2 f.) und als neue *κρίσις* Gottes (2 Kor. 5, 17. Eph. 4, 24. Kol. 3, 10) in der *καινότης πνεύματος* (Rom. 7, 6) frei vom Gesetze der Sünde und des Todes (Rom. 8, 2) und in beständiger Entwicklung göttlicher Lebenskräfte zu völliger Heiligung (6, 11. 2 Kor. 6, 14 f.) lebendig ist für Gott als Gottes Kind, in welchem Christus lebt (Gal. 2, 19. 20), — das wesentliche Charakteristicum; sündliches (Gesäuertsein) ist Abnormität. Daher sind die Christen — dieser höhern Betrachtungsweise des Christenstandes zufolge — ἄζυμοι. Esse debetis (Flatt, Pott, Billr. nach Chrys., Theophyl. u. M.) heisst ἐστέ so wenig wie Luc. 9, 55. Rosenm.: ἄζ. habe seinen eigentlichen Sinn: wie ihr jetzt „vivitis festos dies azymorum“. Zwar entscheidet für oder gegen diese Erklärung nicht, ob ἄζυμος als qui abstinet fermento (so Grot., ἄσιτος, ἄοινος vergleichend), oder als non fermentatus (Plat. Tim. S. 74 D. Athen. 3. S. 109 B. Gen. 19, 3. Ez. 29, 2 al.) genommen wird; aber der heidenchristliche Bestand der Gemeinde schliesst eine Feier des jüdischen Passah aus. — καὶ γὰρ τὸ πάσχα etc.) Motiv zu ἐγκαθάρατε etc., und der Nachdruck liegt auf τὸ πάσχα\*); καὶ γὰρ aber heisst nicht bloss „denn“, sondern „denn auch“ (Hartung Partikell. I. S. 137 f. Stallb. ad Plat. Gorg. S. 467 B), welches „auch“ das jener Forderung entsprechende objective Verhältniss einführt. Das Passahlamm geschlachtet — und der Sauerteig nicht ausgefegt, welches ein Widerspruch ist das! Als das Passahlamm der Christen, welches geschlachtet worden ist (Deut. 16, 6. Mark. 14, 12. Luk. 22, 7), hat P. Christum bezeichnet, weil dieser der Antitypus des gesetzlichen Osterlammes ist, insofern nämlich sein Blut nicht etwa bloss zum „ermöglichenden Anfang der Erlösung“ (Hofm. Schriftbew. II. 1. S. 323), sondern zur Versöhnung der Gläubigen, und zwar an demselben Tage (am Vortage des Osterfestes, nach Joh. 18, 28) vergossen ward, an welchem seit den ältesten Zeiten das Blut der Passahlämmer vergossen wurde als häusliches Sühnopfer (s. Ewald Altert. S. 446 f.). Mit Rücksicht hierauf hat man bemerkt (vgl. z. Joh. 18, 28 u. Lücke in d. Gött. gel. Anz. 1834. S. 2020), dass Paulus Christum nicht schicklich so nennen konnte, wenn er dem synoptischen Be-

\*) Irrig, gegen die Wortstellung (als ob stände καὶ γὰρ ἡμῶν τ. π.), Theodoret: ἔχομεν καὶ ἡμεῖς ἀμὲν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν λειτουργίαν καταδεξάμενον; vgl. Luther, Neand. u. M. Richtig Erasmus: „nam et pascha nostrum“.



richte vom Todestage Jesu gefolgt wäre, und auch Meyer betont dies mit Entschiedenheit. Doch scheint für die Entscheidung der Frage, ob der johanneischen oder der synoptischen Tradition zu folgen sei, von hier aus keine Instanz zu gewinnen\*). Ist doch die Wahl des „Osterbildes“ durch das Sprichwort bedingt, vielleicht auch durch die Zeit, in der P. das Schreiben abfasste. Seine Qualität hängt aber nicht daran, dass die Kreuzigung mit dem Tage der jüdischen Passahfeier zusammenfiel, sondern in der Vergleichbarkeit der Wirkungen des Todes Christi mit denen des Passahopfers. Der Typus ist daher nicht anders zu beurtheilen als 10, 4. Gal. 4, 24 al. Vrgl. auch Wieseler, chronol. Synopse S. 374 f.

V. 8. Ist das Passahlamm geschlachtet, so folgt das Festfeiern, und zwar nicht mit Sauerteig, sondern mit Ungesäuertem. Da nun als das Passahlamm der Christen Christus geschlachtet worden, so müssen sie Festfeier halten, im ethischen Sinne nämlich, indem sie einen geheiligten Wandel führen, ohne sündliches Wesen, mit lauterer und wahrer christlicher Tugend. Daher die Ermahnung: „so lasset uns denn Festfeier halten“ u. s. w. Mag auch die in *ἐορτάζ.* liegende *ἐορτή* das Osterfest sein, so hat die Mahnung doch den Sinn, das Passahfeiern als bildliche charakteristische Darstellung der ganzen christlichen Lebensführung zu empfehlen, weil diese ohne ethischen Sauerteig u. s. w. sein soll. Vrgl. Philo de congr. er. qu. gr. S. 447 D. Treffend übrigens Theodor. Mopsv.: *ὡς γὰρ παρὼν, οὕτω πρὸς τοὺς παρόντας λοιπὸν διαλέγεται. — ἐν ζύμῃ παλ.)* nicht Bezeichnung des Blutschänders (Michael., Rosenm., Heydenr.), was ohnehin den Artikel fordern würde. *ἐν* im Sinne von: versehen mit. Vrgl. z. 4, 21. — *μηδὲ ἐν ζύμῃ κακ. κ. πον.)* hebt etwas Besonderes aus dem allgemeinen *μη ἐν ζ. παλ.* heraus: auch namentlich nicht in Sauerteig von Schlechtigkeit und Boshaftigkeit (s. z. Rom. 1, 29). Die Genitive sind Gen. appositionis. Der Ap. musste, auch abgesehen von dem Falle des Blutschänders, im Gemeindegustande Grund genug haben, gerade die nequitia und malitia so warnend hervortreten zu lassen. — *ἄζυμοις*) von *ἄζυμα*, Ungesäuertes d. i. מצות (Ex. 12, 15, 18). Es ist nichts (*ἄρτοις*) zu ergänzen. —

\*) Vrgl. zur Sache die Bemerkungen Opperts in den Gött. gel. Anzeigen 1879. S. 439. Gemara Bab in Sanhedr. 6, 2: „*Traditio est, vespera paschatis suspensum fuisse Jesum*“. Der 14 Nisan hiess *ערב פסח*. Betreffs der Entstehung der synopt. Ueberlieferung bemerkt Meyer: „Aus der urchristlichen Anschauung des Abendmahls als Antitypus des Passahmahls ist der Ursprung der synoptischen Ueberlieferung geschichtlich zu begreifen“.

*εἰλικρ.* und *ἀληθ.* sind nur dem Grade nach verschieden; jenes ist sittliche Lauterkeit (*καθαρότης διανοίας καὶ ἀδολότης οὐδὲν ἔχουσαι συνεσκιασμένον καὶ ὑπουλον*, Theophyl. ad 2 Kor. 1, 12); dieses sittliche Wahrheit, das Wesen der wirklichen sittlichen Güte. S. z. Joh. 3, 21. Eph. 5, 9. Phil. 4, 8.

Anmerk. Die mit bestimmter Rücksicht auf die Passahbräuche ausgeführte Allegorie V. 6—8, deren Motive sonst P. nirgends benutzt, macht es wahrscheinlich, dass ihr absonderliches Gepräge der Ausdruck von Stimmungen ist, die beim Nahen des jüdischen Passah im Ap. lebendig wurden. Seit Bengel ist daher dieselbe in Verbindung mit 16, 8 gewöhnlich (vgl. bes. Wieseler Chronol. d. apost. Zeitalt. S. 327 f.) als Zeugniß dafür betrachtet, dass Paulus kurz vor Ostern geschrieben habe. Die wenigen Gegner dieser Ansicht (Henke z. Paley Hor. Paul. S. 413 f. Eichhorn Einl. III. S. 138. de Wette, Curtius de temp. quo prior P. ad Tim. etc. S. 43. Schrader II. S. 132, Hofm.) haben nur das für sich, dass ein apodiktischer Beweis dafür nicht möglich ist. Aber missverstanden wird die Stelle, wenn man darin eine Ermahnung, das bevorstehende Osterfest recht zu feiern, findet (s. bes. Heydenr.). Bei der Bildlichkeit des Ausdrucks (s. z. V. 8) ist auch über das Ob und Wie einer christlichen Osterfeier in jener Zeit nichts daraus zu entnehmen (gegen Weitzel Passahf. S. 183 f. Lechler S. 350). Treffend Theophyl.: *δείκνυσιν ὅτι πᾶς ὁ χρόνος ἐορτῆς ἐστὶ καιρὸς τοῖς Χριστιανοῖς διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῶν δοθέντων αὐτοῖς ἀγαθῶν διὰ τοῦτο γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος γέγονε καὶ ἐτύθη, ἵνα σε ἐορτάζειν ποιήσῃ.*  
 • Vgl. Hilgenf. Paschastreit S. 173 f.

V. 9—13\*). Anführung und Nähererklärung einer von den Korinthern gemissdeuteten Stelle

\*) Zur Textkritik: V. 10. *ἡ ἄρπ.* καὶ *ἄρπ.* haben fast alle Majuskeln (so Lachm., Rückert, Tregell., Tisch.); *ἡ* ist mechanisch aus der Umgebung aufgenommen. Für die lec. rec. *ὀφείλετε* hat Lachm., Rück., Treg., Tisch. auf Grund von **NA**-L Dam. Ambr. Tert. *ὀφείλετε* aufgenommen. Meyer hält letzteres für Emendation und beruft sich für die rec. auf 7, 14. Rom. 3, 6. 11, 6. 22. Die Parallelstellen können jedoch die entscheidenden Auctoritäten nicht aufwiegen. — V. 11. Statt *ἡ* vor *πόρν.* hat Elz. *ἡ*, gegen Syr. utr. Copt. Aeth. Vg. Ir. Tert. Ambrstr. Chrys. al., auch Minusk. Das schon bei **NB\*\*D** gelesene *ἡ* kam mechanisch nach dem Folgenden ein. — V. 12. *καί* fehlt in **NABCFGP** Minusk. et Vg. Copt. Syr. Vätern (verdächtigt von Griesb., getilgt von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. VIII.); die auslassenden Zeugen sind so entscheidend, dass es als Zusatz zu Gunsten der innern apostolischen Disciplinargewalt erscheinen muss. — V. 13. *ἐξαρεῖτε* *ἐξάρατε*, gebilligt von Griesb., aufgenommen von Lachm., Rückert, Tregell., Tisch., hat ganz entscheidende Zeugen. Jenes stammt aus Deut. 24, 7, aus welcher St. auch das schwach bezeugte *καί* vor *ἐξαρ.* bei Elz. geflossen ist.

des vorigen Briefs. Der neue Brieftheil ohne Partikel eintretend wie 6, 1. 5, 1.

V. 9. Gedankenfolge: Die eben ausgesprochenen Rügen und Mahnungen führen mich auf die bei euch charakteristisch missdeutete Stelle meines vorigen Briefs. — ἐν τῇ ἐπιστολῇ) d. i. in dem Briefe, den ich euch geschrieben, also: in meinem Briefe, womit Paulus den vor dem gegenwärtigen Schreiben verfassten und den Lesern zugegangenen, aber nicht auf uns gekommenen Brief meint. So nach Ambros. richtig Calvin, Beza, Estius, Clarius, Zeger, Grot., Calov., Bengel, Wetst., Mosh., Seml. u. V. nebst den meisten Neuern. Aber Chrys., Theodoret, Theophyl., Erasm., Corn. a Lap., Fabric., Wolf, Glass, Baumg., Bolten, Stosch (de epp. ap. non deperd. 1753 S. 75 f.), auch Müller de trib. Paul. itinerib. Corinth. suscept. de epistolisque ad eosd. non deperdit. Basil. 1831, verstehen den gegenwärtigen Brief, so dass man entweder eine Bezugnahme auf V. 2 u. 6 gemeint glaubt, oder gar ἐγὼ. auf V. 11 bezieht. Dies beruht zumeist auf dogmatischem Vorurtheil\*). Dagegen entscheidet die Parallele 2 Kor. 7, 8, die Befremdlichkeit von ἐν τ. ἐπ. unter dieser Voraussetzung, und der Inhalt; denn μὴ συναγαμ. πόρον. steht weder V. 2 noch V. 6, auch war zu einer Missdeutung, wie die hier berichtigte, im Vorhergehenden gar kein Anlass gegeben. Sonderbar Lange: Paulus meine den gegenwärtigen Brief, unterscheide aber denselben als Brief von dem ekstatischen Acte, welchen er eben vermittelt dieses Briefs durch die geistige Selbstversetzung in die Gemeinde V. 3 u. 4 vollzogen habe; er wolle die bleibende epistolische Geltung jenes Actes erklären. Wenn übrigens Rück. urtheilt, der Artikel und der Mangel eines bestimmenden Adject. beweise, dass der verlorene Brief der einzige gewesen sei, den Paulus damals schon nach Korinth gesandt, so erscheint dies in Vergleichung von 2 Kor. 7, 8 voreilig, wenngleich die Sache selbst als richtig anzusehen ist, da keine Andeutung von noch einem andern verlorenen Briefe, welcher gleichfalls unserm ersten vorangegangen, vorhanden ist. — συναγαμιν.) sich bemengen mit, Verkehr haben mit. 2 Thess. 3, 14. Athen. 6. S. 256 A.

\*) Treffend Grot.: „Satis Deo debemus, quod tot (epistolae) servatae sunt, ad quas si et singulorum vita et regimen ecclesiae dirigatur, bene erit“. Vrgl. Calvin. Die Integrität des Kanon gegen die Katholiken zu vertheidigen, macht Calov. den durch einen dogmatischen Rückschluss gesetzten Unterschied zwischen Canon particularis und universalis, temporalis und perpetuus geltend. Die göttliche Fürsorge habe den verlorenen Brief nicht ad usum canonicum perpetuum der ganzen Kirche bestimmt gehabt und ihn daher untergehen lassen.

Lucian. Cont. 15. Vrgl. das affirmative *σιέλλεσθαι ἀπό* 2 Thess. 3, 6. — *πόρνος* im N. T. u. Sir. 23, 16: Hurer\*). S. auch Lennep. Phalar. ep. 11. S. 60, 2.

V. 10. Negative Näherbestimmung zu der in jenem Briefe gegebenen Vorschrift *μὴ συναναμ. πόρν.*, welche man in Korinth (wie Paulus wahrscheinlich aus dem Briefe an ihn ersehen hatte) als Verbot des Umgangs mit Hurern unter den Nichtchristen missdeutete, vielleicht aus Connivenz gegen die Sünder im Schosse der eigenen Gemeinde. — *οὐ πάντως τοῖς πόρν. τ. κ. τ.*) von *μὴ συναναμιν.* abhängig, verhält sich zum vorhergegangenen *πόρνοις* oppositionell und giebt an, was jenes *πόρνοις* nicht habe besagen sollen. „Ich schrieb euch, ausser Verkehr zu bleiben mit Hurern, (d. i.) nicht schlechthin\*\*) mit den Hurern dieser Welt“. Die gänzliche Verkehrslosigkeit mit *πόρνοις* in diesem Verstande des Worts wäre ja unmöglich herzustellen, da ihr nicht aus der Welt hinausgehn könnet; ich meinte aber hurerische Christen, V. 11. Vrgl. Plat. Pol. 5. S. 454 C: *οὐ πάντως τὴν αὐτὴν κ. τὴν ἑτέραν φύσιν ἐτιθέμεθα, ἀλλ' ἐκεῖνο τὸ εἶδος μόνον* etc. *οὐ*, nicht *μὴ*, hat seine Richtigkeit (gegen Rück.), weil *οὐ πάντως τ. πόρν. τ. κ. τ.* etwas objectiv Verneintes enthält, eine Bestimmung des Begriffs von *πόρνοις*, welche nicht statt finde. Vrgl. Buttm. neut. Gr. S. 334. Anders ist die Vorstellung z. B. Plat. Pol. 4. S. 419 A: *ἐάν τις σε φῇ μὴ πάνυ τι εὐδαίμονας ποιεῖν τούτους*. Häufig ergänzt man nach *οὐ*: *ἔγραψα*, wie auch Olsh.; „nicht (schrieb ich, meinte ich): überhaupt mit den Hurern dieser Welt“. Aber wie willkürlich wird so das zusammengehörige *οὐ πάντως* zerrissen! Und entgegen steht auch, das *τ. κόσμον τ.* nicht auf die Welt überhaupt, sondern auf die Nichtchristen geht (s. nachher), daher das „überhaupt“ keine logische Richtigkeit hätte. Rückert nimmt *οὐ πάντως* wie Rom. 3, 9 als verstärkte Verneinung (vrgl. Luther) und ergänzt nachher *ἔγραψα*: „Keinesweges schrieb ich, d. h. der Sinn meines Verbots war keinesweges, mit den Hurern dieser Welt keinen Umgang zu haben“. Aber so verstanden, würden die Worte dem Umgang mit nichtchristlichen Hurern Vorschub leisten, was P. nicht wollen kann. Er will nur die missdeutige Auslegung seiner Worte entfernen, als habe er in denselben den

\*) Bei Classikern meistens von unnatürlicher Hurerei (mit Männern). Becker Char. I. S. 346 f. Herm. Privataltert. §. 29, 22.

\*\*) Statt *πάντως*, „allermassen, durchaus“, wäre noch stärker das bei Griechen häufige *πάντη πάντως* gewesen (Lobeck Paral. S. 57). S. überh. z. 9, 22.

schlechthinigen Nichtumgang mit ausserchristlichen Unzüchtigen gemeint. Unrichtig endlich Billr. nach Chrys. u. Theophyl. (τὸ πάντως ὡς ἐπὶ ὁμολογημένου τέθεικε πράγματος): „nicht, allerdings, mit den Hurern dieser Welt“. Dann müsste wenigstens πάντως οὐ stehen, denn der Sinn wäre, wie Theophyl. selbst angiebt: καὶ πάντως οὐ τοῖς πόρνοις τ. κόσμον συναναμίγνυσθαι ἐκόλυσα, τούτεστι τοῖς τῶν Ἑλλήνων. — τοῦ κόσμου τούτου) welche dieser (vormessianischen) Welt angehören, nicht, wie die Christen, dem Messiasreiche als dessen künftige Mitglieder; daher die ἀλλότριον τῆς πίστεως (Theodoret) bezeichnet sind, deren Gegensatz V. 11 ἀδελφός ist. Die Fassung von der Menschheit überhaupt, Christen und Nichtchristen umfassend (Pott u. M., auch Hofm.), ist dem Sprachgebrauche des Ap., weil τούτου dabei steht, entgegen (Gal. 4, 3. Kol. 2, 8. Eph. 2, 2. 1 Kor. 3, 19. 7, 31. 2 Kor. 4, 4) und contextwidrig (V. 11. 12). Absichtlich hat Paulus nachher, wo er die Menschenwelt überhaupt dachte, nicht wieder τούτου zugesetzt. — ἡ τοῖς πλεονέκταις etc.) Man denke sich, dass Paulus in der angezogenen Stelle seines vorigen Briefes nicht bloss vor πόρνοις, sondern auch vor den hier und noch näher V. 11 bezeichneten anderen Lasterhaften gewarnt hatte. Daher: „mit den Hurern dieser Welt, oder — um auch die Uebrigen, deren Umgang ich euch verbot, nicht zu übergehen — mit den Habsüchtigen und Raubgierigen“. Diese beiden, als allgemeines und besonderes durch καί verbunden, sind zu einer Kategorie zusammengehörig gedacht. Anders (jedes dieser Laster für sich betrachtet) V. 11. Zu ἄρπ., dessen wesentliches Merkmal die Gewaltsamkeit ist, vrgl. Luk. 18, 11. Soph. Phil. 640: κλέψαι τε χάρπάσαι βίαν. — Nach ἄρπ. und εἰδωλ. ist wieder τ. κόσμον τ. zu denken. S. V. 11. — ἐπεὶ ὠφείλετε etc.) „denn ihr müsstet also (wenn ihr ganz und gar mit den nichtchristlichen Hurern u. s. w. abrechnen sollet) aus der Welt herausgehen“ (ἐτέραν οἰκουμένην ὀφείλετε ζητῆσαι, Theophyl.), da ihr nirgends der Berührung des Verkehrs mit solchen Nichtchristen völlig überhoben sein könntet. Ich würde also Unmögliches gefordert haben. Die Seltsamkeit der Folge liegt nicht in ἄρα, sondern in dem Verhältnisse selbst, in welchem ἄρα nur das mit dem gedachten Vordersatze zweifellos Gegebene einführt (vrgl. Bäuml. Partik. S. 19 f. S. gegen Hartung, dem Hofm. folgt: Ellendt Lex. Soph. I. S. 214).

V. 11. *Nun* δέ) so aber (s. Rom. 3, 21). Damit führt P. den richtigen Sinn ein, welchen man in obiger Briefstelle V. 9 zu finden habe. Andere nehmen *nun* δέ zeitlich: ge-



genwärtig aber (Cajet., Morus, Pott, Heydenr.). Dagegen ist aber der Context, nach welchem P. den Ausdruck seines vorigen Briefs: „*μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις*“ nur näher bestimmen will, was er V. 10 bloss negativ gethan hat, V. 11 aber auch positiv thut. Auch würde im Gegensatz des jetzigen und frühern Briefs statt des brieflichen Aor. (s. z. Gal. 6, 11) das Praes. *γράφω* natürlicher und deutlicher, ja zur Abwendung des Missverständnisses erforderlich gewesen sein, 4, 14. — *ἀδελφὸς ὀνομαζόμεν*.) das Hauptmoment der Nähererklärung\*), welche Paulus von seinem gemissdeuteten Verbote giebt: Bruder genannt werdend, d. i. den Christenamen führend. Vrgl. *ὄνομα ἔχειν* Apoc. 3, 1. Nach Ambros., Augustin. u. Oecum. verbindet Estius *ὀνομαζ.* mit dem Folgenden, in dem Sinne: wenn ein Bruder ein notorischer, namhafter Hurer ist. Aber *ὀνομάζεσθαι* heisst immer einfach „genannt werden“, ohne eine solche Prägnanz weder im guten, noch im üblen Sinne (auch Eph. 1, 21. 5, 3. Rom. 15, 20). Hätte P. den Sinn: „in Ruf und Meinung eines Hurers stehen“ ausdrücken wollen, so hätte er den Ausdruck *ὀνομάζεσθαι εἶναι πόρνος* (Plat. Pol. 4 S. 428 E. Prot. S. 311 E) gebrauchen müssen. Ueberdies ist es unwahrscheinlich, dass er das Verbot ausdrücklich nur auf offenkundige Hurer bezogen und damit dessen sittlichen Ernst geschwächt haben sollte. — *λοιδορίας*) wie 6, 10; vrgl. z. 4, 12. — *εἰδωλολάτρης*) Treffend Estius: dies gelte von dem Christen, welcher „sive ex animo, seu metu, seu placendi voluntate, seu quavis alia ratione inductus, infidelium sacris se admiscet, ut vel idolum colat, opere saltem externo, vel de idolothytis edat“. Vrgl. 6, 9. 8, 10. 10, 7. 14. 1 Joh. 5, 21. In dem leichtfertigen Korinth mochten solche Reactionen der alten Gewohnheit und Gemeinschaft nicht selten sein. — *μέθυστος*) bei den Späteren seit Menand. auch vom männl., bei den Alten nur vom weibl. Geschlechte gebraucht. S. Wetst., Lobeck ad Phryn. S. 151 f. Meinecke Menand. S. 27. — Die Enumeration entwirft P. mit gewohnter Freiheit, stellt jedoch zunächst drei Laster von specifisch\*ethischem Charakter voran, worauf drei andere folgen, welche den Frieden des gemeindlichen Lebens aufheben. — *τῷ τ. μηδὲ συνεσθ.*) klimaktisch dem *μὴ συναναμ.* parallel, daher der Structur nach nicht anakoluthisch;

\*) Es muss also in dem verlorenen Briefe diese nähere Bestimmung nicht ausdrücklich gestanden haben, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt gewesen sein. Sonst hätte man auch das *συναναμ. πόρνοις* nicht so missdeuten können, wie man gethan. Denn dass die Missdeutung eine bösllich gewollte gewesen sei, eine in *κακία κ. πονηρία* V. 8 beruhende (Hofm.), ist ohne Andeutung im Texte.

dem Sinne nach aber nicht auf die Agapen zu beschränken (Vorstius, Mosh., Stolz, Heydenr.), was weder dem ganz allgemeinen Ausdrucke *συνεσθ.* entspricht (vgl. 11, 20), noch dem steigernden *μηδέ.* Es heisst: mit dem derartigen (vgl. V. 5) nicht einmal Tischgemeinschaft zu haben (ihn weder zu Tische zu haben, noch bei ihm zu Tische zu sein). Vgl. Luk. 15, 2. Gal. 2, 12. Dabei versteht sich von selbst, dass sie auch keine Agapengemeinschaft mit solchen haben sollen. Theodoret.: *εἰ δὲ κοινῆς τροφῆς τοῖς τοιούτοις οὐ δεῖ κοινωνεῖν, ἥπου γε μυστικῆς τε καὶ θείας.* Zur Unterscheidung des *μὴ συναναμίγν.* von der Excommunication s. 2 Thess. 3, 15.

V. 12 f. Grund, weshalb er die Christen, nicht die Nichtchristen gemeint habe; denn es geht mich nichts an, auf letztere mein disciplinarisches Urtheilsfällen zu erstrecken. — *τί γάρ μοι* denn was geht's mich an u. s. w.? s. Wetst. z. St. Schaef. ad Bos. Ell. S. 598. Der Nachdruck fällt so ganz auf *τί* und *τοὺς ἔξω*, dass nicht *ἐμοί* steht, was auch bei der Lesart *καὶ* (auch noch) *τ. ἔξω* nicht zu stehen brauchte. — *τοὺς ἔξω* war, wie bei den Juden (*הַיִּצְוִיִּים*) ständige Bezeichnung der Heiden (s. Lightf. Hor. ad Marc. 4, 11. Schoettg. z. u. St. Kypke II. S. 198), so bei den Christen ständige Bezeichnung der Nichtchristen, als der ausserhalb der Gemeinschaft des wahren Gottesvolks Stehenden, den *ἄγιοι* (Kol. 4, 5. 1 Thess. 4, 12. 1 Tim. 3, 7). — *οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε*; Mit dieser Frage beruft sich P. zur Rechtfertigung des eben Gesagten auf die eigene richterliche Thätigkeit der Gemeinde, welche sie gegenüber ihren Gliedern auszuüben verpflichtet war (vgl. Heinrici S. 26). Diese „Kirchenzucht“ erstreckte sich selbstverständlich nicht über den Verband der Gläubigen. Paulus will daher nicht sagen: „richten sei überhaupt nicht seine Sache“, da die Gemeindeglieder von ihren Genossen selbst gerichtet würden, die Fremden aber Gott einst richte (Rückert). S. V. 4—6. V. 11. 13. Sein Gedanke ist vielmehr: „die Nichtchristen zu richten, geht mich nichts an, so wenig als es andere denn eure Mitchristen sind, welche ihr richtet“. „Ex eo, quod in ecclesia fieri solet, interpretari debuistis monitum meum V. 9; cives judicatis, non alienos“, Beng. Das einfache *κρίνετε* im Sinne ändernd erklären sowohl Billr.: ist es nicht genug, dass ihr u. s. w., als auch Castal., Grot. u. M.: *judicare debetis* (vgl. schon b. Theophyl.). Die Korinther richteten vielmehr wirklich, so oft sie gegen Verirrungen und Vergehen einzelner Mitglieder auftraten. Wenn endlich ältere Erklärer (*τινὲς* bei Theophyl., Knachtb., Hammond, Michael., Seml.,

Rosenm., Flatt, Heydenr.) οὐχί vom Folgenden trennen und als Antwort auf die vorhergehende Frage nehmen, (nein; richtet ihr die Mitchristen!) so scheitert diese Fassung schon an der sprachlichen Härte. Man erwartete nämlich dann οὐδέν und als Einführung für das Folgende ἀλλὰ (Rom. 3, 27. Luc. 1, 60. 12, 51 n. ö.).

V. 13 ist am einfachsten als Fortsetzung der vorausgehenden Frage zu verstehen, so dass P. in dieser Form den richtigen Sachverhalt nach seinen zwei Seiten bestimmt (Lachm., Rück., Olsh., Hofm.). Meyer hält die absolute Fassung des Spruchs: „über die draussen aber ist Gott Richter!“ für gewichtiger. Betreffs der Accentuation von κρίνει kann man schwanken; κρίνειν bevorzugen Luther, Grot., Estius, Wetst., Beng., Valck., auch Lachm., Scholz, Rück., Olsh., Tisch., Ewald, Hofm. (nach Arm. Copt. Vulg. Chrys. al.). Meyer entscheidet sich für κρίνει (ebenso Erasm., Castal., Beza, Calvin, Pott, de Wette al.). Im ersteren Falle waltet die Rücksicht auf das Endgericht vor, die aber auch im letzteren nicht ausgeschlossen ist, in welchem das Richten der Nichtchristen überhaupt als Sache Gottes bezeichnet wird, wann und wie es auch geschehe. — Jetzt hat Paulus seine berichtigende Nähererklärung über jene missverstandene Briefstelle V. 9 beendet. Was konnte aber für die Korinther unmittelbarer aus dieser Nähererklärung folgen, als die Entfernung des vorhin besprochenen Bösewichts, welchen sie bereits früher (V. 2) hätten ausschliessen sollen? Daher fügt er noch kurz und ohne weiteres (beachte auch den Aor.) den kategorischen Befehl hinzu: ἐξάρατε etc. Dieses Gebot stimmt so genau mit LXX. Deut. 24, 7, dass es nicht zu leugnen ist, die Form desselben sei in Erinnerung an diese Stelle gewählt. Μωσαϊκὴν τέθεικε μαρτυρίαν, θείῳ νόμῳ βεβαιώσας τὸν λόγον, Theodoret. Die Conjectur Hofm.: P. habe geschrieben καὶ ἐξάραϊ τε, und dies heisse: „und nicht minder wird er (Gott) auch den Argen (die arg sind überh.) aus eurer eigenen Mitte hinwegschaffen“, ist kritisch unbegründet, da die Rec. καὶ ἐξάραϊτε kritisch ganz verwerflich ist, und grammatisch unzulässig, da der angenommene Gebrauch von καὶ — τέ der attischen Prosa und dem N. T. fern ist\*);

\*) Die scheinbaren Belegstellen aus Griechen leiden entweder an verderbter Lesart oder verlieren ihr Gewicht durch richtige Erklärung. S. bes. Bornem. ad Anab. 1, 8, 3. Kühner ad Memor. 4, 2, 28, Hartung Partikell. I. S. 113 f., auch Krüger z. Thuc. 1, 9, 3. Das atque etiam würde durch καὶ — δέ gegeben sein. Ueber καὶ τε und καὶ — τε ohne ein entsprechendes nachfolgendes καὶ bei Homer, Herodot etc. s. Nägelsb. z. Ilias S. 176 f. ed. 3; überhaupt aber vrgl. Matthiae §. 626. S. 1504 f.

auch contextmässig ist sie nicht, da τὸν πονηρόν augenfällig auf das bestimmte nichtswürdige Subject V. 2 und auf dessen Ausschliessung zurückweist; vrgl. schon Augustin: „τὸν πονηρόν, quod est hunc malignum“. — ὁμῶν αὐτῶν) bezeichnender als das blossе ὁμῶν: aus eurer eigenen Mitte, in welcher ihr ihn bisher geduldet habet. Treffend Bengel: „antitheton: externos“.

Anmerk. Mit Cap. 4 hat P. seine Rede gegen das Parteiwesen geschlossen. Dass die Cap. 5 (u. 6) gerügten Missstände mit dem Parteiwesen in grundsätzlicher Verbindung gestanden, — davon ist in der Art, wie er darüber redet, keine Spur, daher es auch überhaupt nicht nachzuweisen steht, ob die betreffenden Personen, denen die apostolischen Rügen gelten, einer bestimmten Partei, und welcher sie angehört haben, wie man namentlich darauf verzichten muss, die besprochene πορνεία und ihre verabscheuenswerthe Erscheinung auf eine der Parteien und deren Grundsätze zurückzuführen, seien es nun die Pauliner (Neand.), oder die Christiner (Olsh., Jäger, Kniewel), oder die Apollonier (Räbiger). Nur das lässt sich behaupten, dass die Verkennung der christlichen Pflicht und der Missbrauch der christlichen Freiheit (6, 12) mit judenchristlichen Neigungen nicht zusammenhängt.

### Cap. VI.

V. 1—11\*). Nicht vor Heiden sollen die Leser

\*) Zur Textkritik: V. 2. ἡ) fehlt bei Elz., hat aber entscheid. Zeugen. — V. 3—6 fehlt in A; wohl durch die gleichen Endsilben V. 2 u. 6 (ιστων) veranlasster Augenfehler. — V. 5. λέγω) dafür Lachm. λαλῶ nur nach B. — ξνι) So Griesb., Lachm., Scholz, Rück., Tregell., Tisch. nach NBCLP Minusk. Orig. Chrys. Theodoret. al. Das geläufigere ἔστω (1 rec.) ist Correctur. — σοφός οὐδὲ εἰς) lect. rec. So D<sup>3</sup>L Vät., Pesch. Vulg.: sapiens quisquam. Dagegen Lachm., Rück., Tregell., Tisch.: οὐδεὶς σοφός nach NBC 17. 39. 46. 57. Syr. Copt. Orig. Euthal. Bloss σοφός haben D\*E de Aeth. Athan.; οὐδὲ εἰς σοφός haben FGP. Sonach sind die beiden überwiegend bezeugten LA. sowohl für den altoccidentalischen wie für den altorientalischen Text gesichert, allerdings οὐδεὶς σοφός hinsichtlich der handschriftl. Auct. besser. Meyer entscheidet sich trotzdem für die rec., indem er zunächst den Wegfall von οὐδὲ εἰς (den Griesb. billigt) in Folge des Homoioteleuton σοφὸς—Ὀς, sodann verschiedene kritische Wiederherstellungen der ausgefallenen Worte annimmt. Die Möglichkeit ist zuzugeben. Andererseits kann οὐδὲ εἰς als das Nachdruckvollere aus Erinnerung an Stellen wie Rom. 3, 10 hineingebessert worden sein. — V. 7. Elz. hat

Rechtshändel führen (V. 1—6); überhaupt aber sollen sie, statt zu streiten mit einander, lieber Unrecht leiden als thun, in Erwägung, dass Ungerechte nicht des Messiasreichs werden theilhaftig werden (V. 7—10), und dass sie als Christen rein, heilig und gerecht geworden sind (V. 11).

V. 1. Ein neuer Abschnitt ohne Verbindung mit dem Vorigen. P. hebt sofort mit der Frage lebhaften Befremdens an: Untersteht sich\*) jemand u. s. w., und führt so in *medium rem*\*\*). Gedankenverbindungen, welche man aufgesucht hat, sind willkürlich gemacht. Dies gilt von Baur's Ansicht (theol. Jahrb. 1852. S. 10 f.): der Schade, welcher dem Christentume in der öffentlichen Meinung sowohl durch die Cap. 5 besprochene Unzucht als auch durch Rechtshändel, vor Heiden geführt, zugefügt werde, habe den Ap. veranlasst, von jenem Punkte auf diesen überzugehen; — ebenso trifft es den Versuch Hofm's., den überleitenden Gedanken in der Rüge des unzureichenden Richtens, die ja auch die vorher besprochenen Vorkommnisse beträfe, zu finden. Das nun folgende Richten ist ja ein ganz anderes, nicht das disciplinäre, sondern das privatrechtliche, und überdies war jenes von der Gemeinde nicht etwa unzureichend, sondern gar nicht gegen den *πόρνος* gehandhabt worden. Nicht einmal ein *δέ* oder *ἀλλά* oder sonst eine Anknüpfung setzt P., sondern fährt

für *ὑμῖν* gegen entscheidende Zeugen *ἐν ὑμῖν*. — V. 8. *καὶ ταῦτα* Lachm., Rück., Tregell., Tisch.: *καὶ τοῦτο*, nach **N**ABCDE Minusk. Verss. u. Vätern. Richtig; der Plur. kam ein, weil zweierlei aufgeführt war (*ἀδικ.* u. *ἀποστ.*). — V. 9. Statt *βασ.* *θεοῦ* ist nach entscheidenden Zeugen *θεοῦ* *βασ.* zu lesen, in V. 10 jedoch ist diese Stellung zu schwach beglaubt — V. 10. *οὐ* vor *κληρ.* fehlt bei **N**ABCDE Minusk. Copt. Ignat. Method. Athan. Chrys. al., daher von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. mit Recht getilgt. Das vorhergehende *θεοῦ* konnte zwar eben so wohl die Auslassung als (durch Doppelschreibung) die Einfügung verursachen; aber letzteres ward durch V. 9 befördert.

\*) Treffend Bengel: „grandi verbo notatur laesa majestas Christianorum“. Ungehörig trägt Schrader einen ironischen Sinn hinein. Das Richtige hat schon Chrys.: *τόλμης ἐστὶ τὸ πρᾶγμα καὶ παρανομίας*. S. über *τολμᾶν*, sustinere, non erubescere, Stallb. ad Plat. Phil. S. 13 D. Jacobs ad Athen. addit. S. 309. Vrgl. das sprichwörtliche *πάν τολμᾶν*.

\*\*) Der erregte Affect der ganzen, Frage auf Frage häufenden Stelle widerräth V. 1 affirmativ zu fassen (gegen Lachm.). Am wenigsten kann man mit Hofm. die Worte bis *ἀδικῶν* affirmativ, und dann *κ. οὐχὶ ἐ. τ. ἁγίων* als einfallende Frage nehmen, da ja *ἐπὶ τ. ἀδικῶν, καὶ οὐχὶ ἐ. τ. ἁγ.* die ganz gewöhnliche, durch *καὶ οὐ* zusammengehörige Gegenüberstellung der Position und Negation ist. Zur logischen Richtigkeit der Hofm. Fassung wäre erforderlich, dass P. statt *κ. οὐχὶ* geschrieben hätte: *κ. τί οὐχί*, und warum nicht vor den Heiligen?



in brieflicher Ungebundenheit wie springend von einem Punkte zum andern in seinen Rügen fort. — *τις*) irgend jemand. Die folgende ganz allgemeine Behandlung zeigt, dass nicht ein bestimmter einzelner (Seml.) gemeint sei, wie denn auch auf sich beruhen muss, ob überhaupt ein besonderer eclatanter Fall, etwa eines reichen und mächtigen Mannes (Ewald), den Ap. zu diesen Zurechtweisungen veranlasst habe. — *πρᾶγμα*) Rechtshandel, Streitsache. Vrgl. Xen. Mem. 2, 9, 1. Dem. 1120. 26. Jos. Antt. 14, 10, 7. — *κρίνεσθαι*) rechten, litigare; s. z. Rom. 3, 4. Wetst. zu Matth. 5, 40. — *ἐπὶ τῶν ἀδίκων*) vor (Winer §. 47 S. 351) den Unrechtbeschaffenen; pragmatische Bezeichnung (s. z. Gal. 2, 5) der Heiden im Gegensatz gegen die Christen, welche ἄγιοι sind (s. z. 1, 2). Treffend Chrys.: οὐκ εἶπεν ἐπὶ τῶν ἀπίστων (wie V. 6, wo der Gegensatz von ἀδελφός erforderlich war), ἀλλ' ἐπὶ τῶν ἀδίκων, λέξιν θεῖς ἥς μάλιστα χρεῖαν εἶχεν εἰς τὴν προκειμένην ὑπόθεσιν, ὥστε ἀποτρέψαι καὶ ἀπαγαγεῖν. Es liegt ja eine Contradictio in adjecto in dem *κρίνεσθαι ἐπὶ τ. ἀδίκων*! Die rabbinischen Verbote, vor Heiden zu rechten (wie Tanchuma f. 92. 2: „Statutum est, ad quod omnes Israelitae obligantur, eum, qui litem cum alio habet, non debere eam tractare coram gentibus“), s. b. Eisenmeng. entdeckt. Judenth. II. S. 472 f. Des Apostels Meinung ist: statt vor Heiden Prozesse mit einander zu führen, sollten sie vor Christen ihre Rechtshändel ausmachen, welches letztere natürlich nur auf schiedsrichterlichem Wege (vrgl. V. 5) geschehen konnte, so dass also bei *ἐπὶ τ. ἀδίκ.* und bei *ἐπὶ τ. ἁγ.* verschiedene Formen des *κρίνεσθαι* gedacht sind, bei jenem die processualische, bei diesem die schiedsrichterliche, durch *διατηταί*. Unter Anerkennung des genossenschaftlichen Charakters der Gemeinde fällt übrigens jeder Anlass, dieses schiedsrichterliche Verfahren als Anleihe bei der synagogalen Praxis (Michael. Einl. II S. 1221 f., Vitringa, Synag. S. 516 f. Lightf. z. d. St.) anzusehen. — Dass das Verbot des *κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων* nicht mit Rom. 13, 1 f. streite, bemerkt richtig Theodoret. z. V. 6: οὐ γὰρ ἀντιτείνειν κελεύει τοῖς ἄρχουσιν, ἀλλὰ τοῖς ἡδικομένοις νομοθετεῖ μὴ κεχωρῆσθαι τοῖς ἄρχουσι. Τὸ γὰρ αἰρεῖσθαι ἢ ἀδικεῖσθαι ἢ παρὰ τοῖς ὁμοπίστοις δοκιμάζεσθαι τῆς αὐτῶν ἐξηρητάτο γνώμης. Vrgl. Weiss, ntl. Theol. S. 388.

V. 2. Ἡ οὐκ οἶδατε etc.) deckt die ganze Ungereimtheit des in der unwilligen Frage V. 1 den Lesern vorgehaltenen Verfahrens auf. „Wagt das einer von euch, — oder wisset ihr nicht, dass u. s. w.“? Nur im Falle dieses Nichtwissens könnet ihr euch zu solchem unwürdigen *κρίνεσθαι*

verstehen! *Σὺ τοίνυν ὁ μέλλων κρίνειν ἐκείνους τότε, πῶς ἐπ' ἐκείνων ἀνέχῃ κρίνεσθαι νῦν;* Chrys. — *τὸν κόσμον κρινοῦσι*) nämlich beim jüngsten Gerichte als beisitzende Mitrichter Christi über alle Nichtchristen (*κόσμος*). Vrgl. schon Sap. 3, 8. Dieselbe Vorstellung, nur verallgemeinert hinsichtlich des Subjects, wie Matth. 19, 28. Luk. 22, 30. Dieselbe hängt wesentlich zusammen mit der nach der Parusie und dem Gerichte über die Christen selbst (Rom. 14, 10. 1 Kor. 5, 10. 2 Tim. 4, 1) verheissenen Theilhabung der Erprobten an der Herrlichkeit Christi (4, 8. Rom. 8, 17. 2 Tim. 2, 11 f.), wobei jedoch an die Apoc. 20, 4 geweisssagte Regierungszeit Christi und der Seinigen (wo auch der *κόσμος* ihrer Rechtsverwaltung unterstehen werde) um so weniger (mit Hofm.) zu denken ist, als der Chiliasmus eine specifisch apokalyptische, nicht aber paulinische Vorstellung ist; vrgl. z. 15, 24. Haben aber Chrys., Theodor. Mopsv., Theophyl. und Schol. bei Matth., Erasm. u. M. nur auf ein mittelbares, uneigentliches Richten gedeutet, dass nämlich der Glaube und das Leben der Christen am jüngsten Tage die Verdammungswürdigkeit des *κόσμος* in's Licht setzen werde (Matth. 12, 41), oder dass von ihnen der Richterspruch Christi werde gebilliget werden (Estius, Maier): so war dies (obgleich von Billr. als ideelle Wahrheit, welche den Worten des Ap. ihm unbewusst zu Grunde liege, angenommen) eine contextwidrige Sinnänderung; denn der ganze Beweis a majori ad minus ist nichtig, wenn *κρινοῦσι* einseitig gleich *κατακρ.*, und wenn kein eigentlicher und selbsteigener Gerichtsact gemeint sein soll. Es handelt sich nicht um ein allgemeines Theilhaben an der Herrschaft Christi (Flatt, Heydenr.), sondern um ein Ausüben der durch das Miterben verliehenen Vollmachten. Aber es ist nicht zu übersehen, dass über das Verhältniss dieses Stücks der christlichen Hoffnung zur Herrschaft Christi nichts ausgesagt ist. Auf Missverstand beruht ferner die Erklärung von Lightf., Vitringa, Baumg., Bolten: Paulus meine, quod Christiani futuri sint magistratus (Lightf.), was mit V. 3 und mit der Vorstellung der baldigen Parusie streitet. Unrichtig machen endlich Mosh., Ernesti, Nösselt, Rosenm., Stolz aus dem Richten werden ein Richten können, und vergleichen 2, 15. 16; denn auch so wird *κρίνειν* textwidrig im Begriffe geändert (beurtheilen), und das Können, da es hier pragmatischen Nachdruck hätte und „im Stande sein“ bezeichnete, müsste ausdrücklich dastehen. Vrgl. vielmehr die prophetische Grundlage des Gedankens: Dan. 7, 22. — *καὶ εἰ ἐν ὑμῖν* etc.) Das rasch einfallende *καὶ* an der Spitze der Frage wie 5, 2; s. auch Fritzsche ad Marc. S. 123.

— εἰ ἐν ὑμ. κρ. ὁ κόσμ. wiederholt mit Nachdruck und individualisirend (ὑμῖν) den Inhalt jener dem Glaubensbewusstsein ausgemachten (daher d. Praes. κρίνεται) Wahrheit. Das gewichtig vorangestellte ἐν ὑμῖν aber ist nicht, wie Chrys. u. Theophyl. wollen\*), „an euch“, exemplo vestro (s. vorher), sondern „unter euch“, d. i. in consessu vestro (s. Kypke II. S. 199), so dass der wesentliche Sinn von coram nicht verschieden ist (Ast ad Plat. Leg. S. 33. 285); vrgl. ἐν δικασταῖς Thuc. 1, 53, 1, ἐν νομοθέταις u. dergl. S. auch d. Stellen b. Wetst. Daher steht, obgleich aus dem Contexte erhellt, dass die ὑμεῖς die Richtenden selbst sind (V. 2. 4), doch nicht ἐν für ὑπό (Raphel, Flatt u. M.), heisst auch nicht durch (Grot., Billr., Heinrich). Auf Act. 17, 31 darf man sich hiefür nicht berufen, da dort im Zusammenhange ein ganz anderes Verhältniss von ἐν stattfindet. Hier ist ἐν in Bezug auf das folgende κριτηρίον gewählt, indem die der-einst richtenden Christen zur Versinnlichung der Idee als eine Gerichtsversammlung gedacht sind. — ἀνάξ. ἐστε κριτ. ἐλαχ.) κριτήριον heisst nicht Streitsache, Rechtsfall, wie die Meisten (auch Pott, Flatt, Rück., de Wette, Osiand., Maier, Ewald) ohne allen Sprachgebrauch wollen, sondern Gericht-splatz (tribunal, Gerichtshof, Jak. 2, 6. Plat. Legg. 6. S. 767 B. Susann. 49), oder Gericht, welches gehalten wird (judicium). Vrgl. die Vorschrift: μὴ ἐρχέσθω ἐπὶ κριτήριον ἐθνικόν, Con-stitt. ap. 2, 45. Ebenso δικαστήριον. Dieser Sinn: Gericht (Lucian bis accus. 25. Polyb. 9, 33. 12. 16, 27, 2. Jud. 5, 9. Dan. 7, 10, 26) findet hier statt, wie aus V. 4 erhellt. Da-her: seid ihr unwürdig, höchst geringfügige Gerichte zu halten? d. h. Gerichte, in welchen höchst Unbedeutendes (in Vergleich mit der euch beschiedenen hochwichtigen Aufgabe bei Haltung des künftigen Gerichts) abgeurtheilt wird? Frei, aber dem Sinne nach richtig Vulg.: „indigni estis, qui de minimis judicetis?“ Nach Chrys. und Theophyl. verstehen andere die heidnischen Gerichte, entweder affirmativ (so, wie es scheint, schon Chrys. und Theophyl., ferner Valck. u. M.), oder fragend (Billr.): und dass es euer unwürdig ist, vor so geringen Gerichten gerichtet zu werden? So auch Olsh. Da-gegen entscheidet V. 4, wo das nämliche was V. 2 durch κριτηρ. ἐλαχ. ausgedrückt ist mit βιωτικὰ κριτήρια bezeichnet wird.

V. 3. 4. Steigernde Parallele von V. 2, so dass V. 3 der ersten und V. 4 der zweiten Hälfte von V. 2 entspricht,

\*) vrgl. auch v. Heng. ad Rom. 2, 27: „vita vestra cum vita eorum comparanda“.

daher auch V. 4 als Frage zu nehmen ist. — ἀγγέλους) Engel, ist, da es ohne Näherbestimmung steht, qualitative Angabe der höchsten Kategorie der Wesen, welche „unter der Normalhöhe der christlichen Herrlichkeit“ stehen. (Vrgl. Grot., Billr., Rück., de Wette). Meyer geht zu weit, wenn er besonders betont, dass sie nur im guten Sinne zu nehmen seien; noch weniger darf man mit Chrys., Theodoret, Occum., Theophyl., Erasm., Beza, Calov., Beng. al. Dämonen (Jud. 6. 2 Petr. 2, 4), eher böse und gute Engel (Corn. a Lap. u. M., auch wohl Hofm.) verstehen. Dass selbst Engel die richtende Thätigkeit der verklärten Christen erfahren werden, steht hier als ein dem Glaubensbewusstsein der Leser ausgemachter Satz, dessen Prämisse darin liegt, dass in Christo, dessen verklärte Gläubigen mit ihm herrschen werden, die absolute Wahrheit und das absolute Recht, und somit die auch über die Engelwelt erhabene richtende Instanz gegeben ist, von welcher auch die höchsten geschaffenen Wesen nicht eximirt sein können. Etwas Näheres hierüber enthält das N. T. nicht; doch vrgl. im allgem. Hebr. 1, 14, wornach ihr Dienst verantwortlich sein muss, und Gal. 1, 8, wornach in einem gesetzten Falle sie das ἀνάθεμα träfe\*). Hinwegdeutungen des einfachen Wortsinnes sind hier ebenso unzulässig wie bei V. 2. Unter denselben sind erwähnenswerth Chrys.: ὅταν γὰρ αἱ ἀσώματοι δυνάμεις αὐταὶ ἔλαττον ἡμῶν εὐρεθῶσιν ἔχουσαι τῶν σάρκα περιβεβλημένων, χαλεπωτέραν δώσουσι δίκην; Erasm.: „vestra pietas illorum impietatem, vestra innocentia illorum impuritatem condemnabit“; Calov.: „das iudicium sei approbativum, nämlich den schon diesseitigen Sieg der Heiligen über den Teufel vor der ganzen Welt offenbarend“; Lightf.: „es sei der durch das Christentum zu zerstörende Einfluss des dämonischen Reichs gemeint“; Nösselt, Ernesti, Stolz: „richten können, wenn ein Engel ein falsches Evangelium lehren wollte“ (Gal. 1, 8). — μήτιγε βιωτικά) ist besser nicht mit in die Frage zu ziehen, so dass (mit Tisch.) nach κρινοῦμεν nur ein Komma zu setzen wäre. Denn βιωτικά, Dinge, die zum Lebensbedarf gehören, Handel über mein und dein (vrgl. Polyb. 13, 1, 3: τῶν βιωτικῶν συναλλαγμάτων), werden nicht mit Gegenstand des künftigen Gerichts sein, auf welches sich κρινοῦμεν bezieht. Daher ist das Frage-

\*) Ob P. Abstufungen der Engel-Classen (Rom. 8, 38. Eph. 1, 21. Kol. 1, 16. 1 Petr. 3, 32), die zugleich auf ethische Unterschiede weisen, angenommen habe (Meyer), ist nicht zu ermitteln. Jedenfalls sind die Engel nicht als absolut gut zu denken, Mark. 10, 18. Vrgl. z. 4, 9 u. Kol. 1, 20.

zeichnen nach *κρινοῦμεν* zu belassen (Lachm.) und nach *βιωτ.* ein Punkt zu setzen, so dass *μήτιγε βιωτ.* die brachylogisch ausgedrückte Conclusio ist: geschweige denn Privathandel! d. h. wie viel weniger kann zweifelhaft sein, dass wir *βιωτικά* zu richten haben! Vrgl. Dem. Ol. I. (II.) 23 u. dazu Bremi S. 159. S. überh. über *μήτιγε* (nur hier im N. T.), nedum sc. dicam: Herm. ad Viger. S. 803. Schäf. Appar. ad Dem. I. S. 265. Hartung Partikell. II. S. 154 f. Ueber die spätere Gracität von *βιωτικός* s. Lobeck ad Phyrn. S. 355. — Der Gegensatz von *ἀγγέλου* und *βιωτικά* beruht darauf, dass jene der höhern, überirdischen Lebenssphäre angehören (*ὡς ἂν ἐκείνων οὐ κατὰ τὸν βίον τοῦτον ὄντων*, Theodor. Mopsv.).

V. 4. *Βιωτικά μὲν οὖν* etc.) *βιωτ.* nimmt sogleich mit Nachdruck wieder auf. Vrgl. Herod. 7, 104: *τὰ ἂν ἐκεῖνος ἀνώγει ἀνώγει δὲ πάντῳ ἀεί.* — Der Satz kann als Frage (des Befremdens) genommen werden (de Wette, Tisch., Ewald u. M.) oder als vorwurfsvolle Aussage (so Lachm.). Ersteres ist bei richtiger Erklärung von *τ. ἐξουθ.* der ganzen Anlage der lebhaften Rede (s. z. V. 3) am entsprechendsten. *μὲν οὖν* ist das einfache demnach, also \*). Daher: Wenn ihr also über Privathandel Gerichte habet, d. i. wenn ihr in der Lage seid, dass ihr solche Gerichte zu halten habet. Vrgl. Dem. 1153. 4: *ἐχόντων τὰς δίκας*, qui lites habent administrandas. Höchst contort Hofm.: *βιωτ. κριτ.* sei Prädicat zu *τοὺς ἐξουθ. ἐν τ. ἐκκλ.*, und *ἐὰν ἐχ.* sei ein durch das Object *ἐξουθενήμενος* zu ergänzender Zwischensatz. — *καθίζετε*) setzt ihr — statt Leute aus eurer Mitte dazu zu nehmen — diejenigen nieder u. s. w.? nämlich auf die Richterstühle als Richter, was aus *κριτήρια* folgt. Vrgl. Plat. Legg. 9. S. 873 E. Dem. 997. 23. Polyb. 9, 33, 12. Es ist Indicat. und die *ἐξουθενήμ. ἐν τ. ἐκκλ.* sind die Heiden. So in der Hauptsache Valla, Faber, Castal., Luther, Calov., Wolf u. M., auch Pott, Flatt, Heydenr., Schrader, Rückert, Olsh., de Wette, Ewald, Maier, Neand., Weiss; Osiand. schwankt. Hat man dagegen eingewendet, *καθίζ.* passe nicht auf heidnische Obrigkeiten, und *ἐν τ. ἐκκλ.* bezeichne die *ἐξουθ.* als Gemeindeglieder (s. bes. Kypke II. S. 201), so gilt beides nicht, da *καθίζετε* als significante Darstellung der verkehrten Kühnheit des Abhängigmachens der Streitsache vor dem heidnischen Gerichte dem Contraste (*τοὺς ἐξουθ.*) sehr entsprechend gewählt ist. Auch will ja P. mit *τ. ἐξουθ.* die Heidenverachtung nicht als berechtigt bezeichnen (Einw.

\*) Die nähere Entwicklung des vorher ausgedrückten Gedankens einführend. S. Bacuml. Partik. S. 181.



Hofm.), sondern nur als faktisch, als eine Thatsache aber, deren allgemeines Vorhandensein das Absurde des gerügten Verfahrens recht fühlbar macht. Andere: καθίζ. sei Imperat., und die ἐξουθ. gering geachte Gemeindeglieder; nehmet (lieber) minimos de piorum plebe zu Schiedsrichtern. So Vulg., Pesch., Chrys., Theodoret., Theophyl., Erasm., Beza, Vatabl., Calvin, Grot., Estius, Bengel, Wetst., Hofm. u. M. Allein abgesehen von dem meist zugedachten „lieber“, desgleichen davon, dass die Bezeichnung der Urtheilsunfähigeren durch τ. ἐξουθ. ἐν τ. ἐκκλ. sehr indiscret wäre und dem besondern korinthischen Erkenntnissdünkel Vorschub leisten würde, so hätte P. sinngemäss die Mitgliedschaft der Verachteten herausstellen und wenigstens τοὺς ἐξουθενήμ. τοὺς ἐν τ. ἐκκλ. schreiben müssen. Denn οἱ ἐξουθ. ἐν τ. ἐκκλ. sind die in der Gemeinde Verachteten, wobei lediglich der Context entscheidet, ob sie zur Gemeinde gehören, oder nicht; für Letzteres aber zeugt V. 1. 2 und besonders V. 5 οὐκ ἐνι ἐν ὑμῖν. Stellungen wie τοὺς ἐξουθ. ἐν τῇ ἐκκλ. (statt τοὺς ἐν τ. ἐκκλ. ἐξουθ.) sind auch den Classikern gangbar. S. Kühner ad Xen. Anab. 4, 2, 18. — τούτους) mit verächtlichem Nachdruck. S. Krüger Anab. 1, 6, 9. Ellendt Lex. Soph. II. S. 460.

V. 5. Πρὸς ἐντρ. ὑμῖν λέγω) ist mit Lachm., Tisch., Neand., Hofm. auf V. 4 zu beziehen, vrgl. 15, 34 (gewöhnlich bezieht man es auf's Folgende), so dass dann die folgende Frage das beschämende Moment aufdeckt, welches in V. 4 lag. Jedenfalls ist so die Rede schärfer, schlagender. — οὕτως) nicht zu λέγω gehörig (Hofm.), sondern zu οὐκ ἐνι etc. die Sachlage zusammenfassend: sic igitur, rebus ita comparatis, da ihr τοὺς ἐξουθενημένους καθίζετε. S. Bornem. in Rosenm. Repert. II. S. 245 f. Herm. ad Viger. S. 933. C. Fr. Herm. ad Lucian. de hist. conscr. S. 161. Anders Chrys., Theophyl., Luther u. V., auch Flatt, Billr., Rückert, Olsh., Ewald: so sehr, so ganz und gar fehlt es u. s. w. Aber der absoluten und durch οὐδὲ εἰς verstärkten Verneinung ist nicht die Grad-, sondern die Modalbestimmung angemessen. — Ueber ἐνι s. z. Gal. 3, 28. Das σόφος hat ihrem Dünkel gegenüber einen Stachel. — οὐδὲ εἰς) ne unus quidem. Treffend Erasm.: „quod est vehementius, cum sitis tam multi“. S. z. Joh. 1, 3 u. Krüger Anab. 3, 1, 3. Bornem. u. Poppo ad Cyrop. 2, 1, 21. Vrgl. non ullus (Kühner ad Cic. Tusc. 1, 39, 94), nemo unus (Locella ad Xen. Eph. S. 137). Oft bei Isocr., s. Bremi I. Exc. III. — ὃς δυνήσεται) rein futurisch: welcher (in vorkommenden Fällen) können wird. — διακρίναι) urtheilen, als Schiedsrichter. —

ἀνὰ μέσον τ. ἀδ. αὐτοῦ) zwischen (LXX. Gen. 16, 5. Ex. 11, 7. Ez. 22, 26. Jes. 57, 11. Matth. 13, 25. Theocr. 22, 21. Strabo 11, 5, 1. S. 503. Polyb. 10, 48, 1. 5, 55, 7) seinem (christlichen) Bruder. Der Ausdruck τ. ἀδελφοῦ ist beschämend. Der Singular beruht darauf, dass τοῦ ἀδελφοῦ der die Streitsache anbringende Kläger (nicht der Verklagte, wie Ewald will) sein muss, zwischen welchem (und, wie sich von selbst versteht, dem Beklagten) der durch das Anbringen in Anspruch genommene Schiedsrichter das Urtheil spricht. Wäre der Plural gesetzt, so würden überhaupt die beiden Streitenden, aber nicht speciell der die Klage anbringende Theil bezeichnet sein. Hofm. fasst wortwidrig von der Selbstentscheidung des Fordernden oder Weigernden, darüber nämlich, wo sein Recht aufhöre und sein Unrecht anfangen. So hätte P. verständlicher Weise etwa sagen müssen: διακρίναι ἐν ἑαυτῷ πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Auch stände οὐδὲ εἰς (oder οὐδεὶς, wie Hofm. liest) entgegen, da dieses nach V. 1 eine unverhältnissmässige Beschuldigung enthält, wenn es nicht „kein einziger zum Schiedsrichter Geeigneter“ sein soll. — Die Lesart τ. ἀδελφοῦ κ. τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ (Syr. Arr.) ist Interpretament, obwohl von Grot. u. wieder von Laurent empfohlen.

V. 6. Entweder rasche Entgegnung auf die vorherige Frage: Nein (s. Hartung Partikell. II. S. 37. Baeumlein Partikell. S. 10 f.), Bruder mit Bruder rechtet, und zwar (s. z. Rom. 13, 11) vor Ungläubigen (Meyer wie Beza, Lachm., Osiand., Hofm. al.), oder Fortsetzung der Frage in Vergegenwärtigung der trüben Sachlage (Ewald, Tisch. al.). Sie üben durch ihr Thun und Lassen eine vernichtende Selbstkritik. Ihre sittliche Unreife wirft ein eigentümliches Licht auf ihren Weisheitsdünkel.

V. 7. Μὲν οὖν wie V. 4; es bringt das vorherige ἀδελφ. μετὰ ἀδ. κρίνεται — was es nämlich schon überhaupt (ὅπως wie 5, 1), abgesehen von dem in Korinth leider noch besonders hinzugetretenen ἐπὶ ἀπίστων, für eine Bewandtniss damit habe — nun näher zur Sprache. Mit dem V. 8 folgenden ἀλλὰ correspondirt das μὲν so wenig (gegen Hofm.) wie das μὲν V. 4 mit dem ἀλλὰ V. 6. Das ἤδη ist das logische schon („schon also überhaupt“), im Hinblick auf etwas Besonderes, wodurch die Sache noch verschlimmert wird. Vrgl. Hartung Partik. I. S. 240 f. — ἡττημα eine Niederlage (s. z. Rom. 11, 12), d. i. Schädigung, Einbusse, Verlust, und zwar nach dem Contexte sittlicher Verfall. Anders hätten die folgenden Gewissensfragen keinen Sinn. Andere bestimmen es als Gemeindeschädigung (Hofm.), oder Unvoll-

kommenheit (Billr., Rück.), oder Schwäche (Beza), Meyer mit Hinweis auf V. 9 als Einbusse am messianischen Heile. — *ἐαυτῶν*) gleich *ἀλλήλων*, aber mehr als dieses das Ungehörige fühlen lassend, welches in ihrem eigenen Kreise (Kühner ad Xen. Mem. 2, 6, 20) statt findet. — *κρίματα*) Vrgl. Rom. 5, 16. Sap. 12, 12. Sir. 30, 3. Entweder Richturtheile, welche man gegenseitig erwirkt hat (*ἔχετε*), oder allgemein Rechtsstreitigkeiten. — *ἀδικεῖσθε* — *ἀποστερ.*) Media: sich Unrecht und Beeinträchtigung zufügen lassen. Vrgl. Vulg. Bernhardy S. 346 f. Zur Sache: Matth. 5, 39 f., Beispiel Jesu 1 Petr. 2, 23.

V. 8 ordnet Meyer dem *διὰ τί* als fortlaufende Frage unter: Warum lasset ihr euch nicht vielmehr Unrecht thun u. s. w., sondern thut euerseits Unrecht u. s. w.? — aber auf Kosten der Lebhaftigkeit und des Nachdrucks der Rede. Besser wird es als selbständiger Satz genommen. Dem verwerflichen Verfahren gegenüber erinnert dann das *ἢ οὐκ οἴδατε* V. 9 an das Verhängnissvolle ihres Treibens. — *καὶ τοῦτο ἀδελφούς*) denen ihr als Brüdern doch gerade das Gegentheil schuldig wäret! Ueber das steigernde *κ. τοῦτο*, und das, s. z. Rom. 13, 11 u. Bäuml. Partik. S. 147.

V. 9. *Ἡ οὐκ οἴδατε*) drückt in einfacher, dem Vorhergehenden V. 8 entgegengesetzter Frage das vorhandene Missverhältniss aus. Vrgl. Bäumlein Partikell. S. 132. Die Ergänzung eines Gedankens („nehmet die Sache nicht leicht“, Billr.; „dies ist ein noch weit grösseres *ἥτιμα*“, Rück.: jenes *ἥτιμα* der Gemeinde „könnte sie nur verkennen, wenn sie nicht wüsste“ u. s. w., Hofm.) ist ebenso überflüssig wie V. 2. — *ἄδικοι*) allgemeiner Begriff (dem das vorherige *ἀδικεῖν* und *ἀποστ.* subsumirt ist): Unrechtbeschaffene, Unsittliche. S. d. folgende Aufzählung. — *θεοῦ βασιλ.*) nachdrückliche Voranstellung von *θεοῦ*, gleich nach *ἄδικοι*. Ueber die Wahrheit selbst, dass *ἀδικία* vom Messiasreiche ausschliesse, s. z. Gal. 5, 21; über den Begriff der messianischen *κληρονομία*: z. Gal. 3, 18. Eph. 1, 11. — *μὴ πλανᾶσθε*) denn jenes sittliche Grundgesetz war ja in dem frivolen Korinth leichter als irgenwo in den Wind geschlagen! Vielleicht ward von manchen auch geradezu geäussert: *φιλάνθρωπος ὢν ὁ θεὸς καὶ ἀγαθὸς οὐκ ἐπεξέρχεται τοῖς πλημμελήμασι· μὴ δὲ φοβηθῶμεν!* Chrys. Daher: werdet nicht irre (*πλανᾶσθε*, Passiv., wie auch 15, 33. Gal. 6, 7. Luk. 21, 8. Jak. 1, 16; vrgl. den activen Ausdruck 1 Joh. 3, 7), und dann die nachdrückliche Wiederholung jenes Grundgesetzes mit vielseitiger, obwohl nicht planmässig geordneter und nur

mit Zwang in ein logisches Schema zu bringender\*), auch nicht paarweise angelegter Besonderung des Begriffes ἄδικοι, wobei in Hinsicht auf die örtlichen Verhältnisse die Wollustsünden am reichlichsten bezeichnet sind. — πόρνοι, Hurer überhaupt; μοιχοί, Ehebrecher, Hebr. 13, 4. — εἰδωλοί. S. z. 5, 11. — μαλακοί, Weichlinge, pathici. (S. Wetst. u. Kypke, auch Dion. Hal. 7, 2). Meyer bevorzugt die weitere Fassung: weichliche Wohlleber (Aristot. Eth. 7, 7, μαλακὸς καὶ τρυφῶν Xen. Mem. 2, 1, 20, auch μαλακῶς 3, 11, 10; τρυφή δὲ καὶ μαλθακία Plat. Rep. S. 590 B), aber es sind hier nur bestimmte Arten von Lastern genannt. — ἀρσενοκοῖται) Mannbuhler, die mit Männern Unzucht treiben (1 Tim. 1, 10. Eus. praep. ev. S. 276 D). Ueber die weite Verbreitung dieses Lasters s. Wetst. z. Rom. 1, 27 u. Herm. Privataltert. §. 29, 17 f.

V. 11. Wie unwürdig ist dergleichen eures neuen, christlichen Lebensstandes. — ταῦτα) von Personen im verächtlichen Sinne: solches Zeug, solches Gelichter. S. Bernhardt S. 281. — τινές) Näherbestimmung des Subjects von ἦτε, dass nämlich nicht alle gemeint seien. Es ist das bekannte σχῆμα καθ' ὅλον καὶ μέρος (Kühner II. S. 247 f.). Vrgl. Grot. Treffend Valck.: „vocula τινές dictum paulo durius emollit“. Falsch Billr. (so schon Vorstius): ταῦτά τινες gehöre zusammen und sei gleich τοιοῦτοι. So müsste es ταῦτά τινα oder τοιοῖ τινες heissen; Ast ad Plat. Legg. S. 71. Bornem. ad Xen. Cyr. 2, 1, 2. Ellendt Lex. Soph. II. S. 832. — Die richtige Erklärung des Folgenden ergibt sich aus der consequenten Rücksicht auf die Absicht der Aussage: P. will den Korinthern sagen, was sie durch Gottes Gnade im Gegensatz zu ihrem früheren Sündenelend geworden sind. Es liegt daher der Schwerpunkt auf der Markirung der göttlichen Gnadenwirkung, ohne dass die mit ihrer Aneignung verbundene sittliche Verpflichtung direkt berücksichtigt wird. Die drei Verba bezeichnen daher das durch Annahme des Evangeliums hergestellte neue Verhältniss nach seinen entscheidenden Momenten. — ἀπελουσ.) ihr liasset euch abwaschen, nicht nur durch euer Untertauchen in's Taufwasser, (Meyer) sondern überhaupt durch die Verbindung mit Christus. Vrgl. Act. 22, 16, wo ἀπελούεσθ. und βαπτίζεσθ. als correspondirende aber nicht äquipollente Begriffe neben einander stehen, 2, 38. Eph. 5, 26. 1 Petr. 3, 21. LXX. Jes. 1, 16. Job. 9, 30. Der mediale Ausdruck ist aus der Vorstellung der Selbstbestimmung zur Taufe und Reinigung hervorgegangen.

\*) Vrgl. Ernesti Urspr. d. Sünde II. S. 29 f.

So ἐβαπτίσαντο 10, 2. Vrgl. Valck. zu 11, 6. Nicht ist daher wie von der Vulg. (Flatt, Pott, Billr., Olsh., Ewald al.) das Medium passivisch zu fassen, was theilweise, wie von Olsh., in dogmatischer Voraussetzung geschah, aber auch nicht mit Usteri (Lehrbegr. S. 230) und Rückert (vrgl. Lösner S. 278) ausschliesslich von der sittlichen Reinigung durch die Entäusserung alles Sündlichen, vom Ausziehen des alten Menschen (vrgl. Rom. 6, 2 f.), da hier eben das religiöse Verhältniss, in das sie durch das Heil in Christo gesetzt sind, zum Bewusstsein gebracht werden soll. Vrgl. Griesb. opusc. II S. 264 f. — ἡγιασθητε ihr wurdet aus Unheiligen (ἄδικοι), die ihr als Heiden wart, Heilige, indem ihr nämlich durch Empfang der δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος (Act. 2, 38), welcher durch das ἀπολούεσθαι Raum geschafft worden, in die christlich gottgeweihte sittliche Lebensrichtung versetzt wurdet (Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. Eph. 5, 25 ἡγιασθη). Zu eng nehmen es Rückert u. Olsh. im theokratischen Sinne: „ihr wurdet ausgesondert, unter die ἅγιοι gerechnet“. Vrgl. Osiand., auch Hofm.: „der heiligen Gemeinde einverleibt“. Auch hier denkt P. nicht bloss an die Taufe, sondern an die vollständige Charakteristik des von der heidnischen ἀδικία losgelösten Lebensgrundes. Ἠγιασθ. verhält sich zu ἀπελουσ. wie das negative Moment zum Positiven. — Als drittes eröffnet sodann ἐδικαιώθητε die Aussicht auf Gottes Rechtfertigungsurtheil, vermöge dessen die Gläubigen ihrer Freiheit von der Sündenschuld und ihrer Heiligung im neuen Leben gewiss werden. Das Wort behält daher den technischen Sinn, in welchem es der Ap. stets gebraucht (Rom. 3, 21). Es steht zum Schluss, weil P. hier nicht einen geordneten Abriss der Heilsverwirklichung giebt, sondern eine durch besondere Verhältnisse bedingte Vergegenwärtigung der Heilsgewissheit, deren entscheidendes Moment für den Sünder das δικαιοῦσθαι ist. Meyer will es dagegen im Sinne der Mittheilung einer activen Gerechtigkeit nehmen: ihr wurdet rechtschaffen gemacht. Er führt aus, dass eine Rechtschaffenheit gemeint sein müsse, welche in Folge der mit der Taufe begonnenen Geisteseinwirkung hergestellt worden sei, so dass nun am Menschen die Erfüllung der sittlichen Forderungen oder des δικαίωμα τοῦ νόμου (Rom. 8, 4) sich darstelle, und er selbst, todt für die Sünde, δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (Rom. 6, 7) und ἐδουλώθη τῇ δικαιοσίνῃ (Rom. 6, 18), deren Waffen in der καινότης des Geistes und des Lebens seine Glieder sind (Rom. 6, 13). Aber wo gebraucht P. δικαιώθηται in diesem Sinne? Und gewiss lieferte er so eine wenig zutreffende Schilderung des faktischen sittlichen Zustandes



der Gemeinde, deren Gewissen eben dadurch getroffen werden soll, dass er sie über die durch Gottes Begnadigung ihr gestellte sittliche Aufgabe orientirt. — Das dreimalige *ἀλλά* legt auf jedes der drei Stücke besondern Nachdruck. Vrgl. Xen. Anab. 5, 8, 4. 2 Kor. 2, 17. 7, 11. Wyttenb. ad Plat. Phaed. S. 142. Bornem. ad Xen. Symp. 4, 53. Buttm. neut. Gr. S. 341. Ein Klimax ist jedoch nicht ohne Eintragungen nachzuweisen. — *ἐν τῷ ὀνόματι* — *ἡμῶν*) wird von Meyer, Rück. und allen, die *ἀπελουσ.* nur auf die Taufe beziehen, mit *ἐδικαιώθητε* verbunden, da *ἐν τῷ πνευμ.* nicht dazu passe. Es folge doch der Geistesempfang erst nach der Taufe, Act. 2, 38. 19, 5. 6. Tit. 3, 5. 6. Richtiger sieht man darin die Angabe des Grundes, nach welchem die drei angegebenen Heilsthatsachen als specifisch christliche kund werden. Der Name des Herrn Jesu, d. i. was der ausgesprochene Name „*κύριος Ἰησοῦς*“ (12, 3) besagt, dies als der Inhalt des Glaubens und Bekenntnisses ist es, worin der Christenstand wurzelt, und nicht minder hat derselbe seinen Grund in dem Geiste unsers Gottes, da ja dieser vermöge seiner heiligenden Wirksamkeit ihn hergestellt hat. Wollte man aber *ἐν τῷ ὀνόματι* — *Θεοῦ ἡμῶν* mit Hofm. zum folgenden *πάντα μοι ἔξεστιν* ziehen, so erhielte letzteres gleich eine Beschränkung und Bestimmtheit, zu welcher dann die Gegensätze *ἀλλ'* etc. nicht mehr passen würden. Diese Gegensätze haben eben in dem absoluten *πάντα μοι ἔξεστιν* ihre ethische Richtigkeit und Wichtigkeit, als der sittliche Zaun jenes Axioms, welches daher auch 10, 23 absolut wiedererscheint. — Bemerge noch, wie die Aoristen *ἡγιασθ.* und *ἐδικαιώθ.* dem mangelhaften thatsächlichen Zustande der Gemeinde gegenüber als Acte Gottes und nach idealer Anschauung des specifisch christlichen Verhältnisses, wenn dieses auch noch unvollkommen verwirklicht oder wieder zurückgeschritten ist, ihre Richtigkeit haben. Diese Ausdrucksweise entspricht der Absicht des Ap., welcher die Leser den Widerspruch ihres Verhaltens mit ihrem durch die Bekehrung eingetretenen christlichen Charakter fühlen lassen will; *σφόδρα ἐν τρεπτικῶς ἐπήγαγε λέγων· ἐννοήσατε ἡλίκων ὑμᾶς ἐξείλετο κακῶν ὁ Θεός* etc., Chrys. Und damit will er sie sittlich erheben.

V. 12—20\*). Verständigung über Wesen und

\*) Zur Textkritik: V. 14. *ἡμᾶς*) Elz. *ὑμᾶς*, gegen entscheidende Zeugen (vielleicht aus Rom. 8, 11). — *ἐξεγερεῖ*) Lachm., Ewald nach AD\*P: *ἐξεγείρει*. B. 67\*\* haben *ἐξήγειρε*. Die rec. ist mit Tregell., Tisch. nach <sup>3</sup> NCD<sup>3</sup> EKL Minusk. Vulg. Syr. utr. Copt. Aeth. Arm. und vielen Vätern zu schützen. Im Zusammenhang ist das Futur. als Cor-

Grenzen der christlichen Freiheit mit Rücksicht auf die Unzuchtssünden (V. 12—17). Abmahnung von der Hurerei (V. 18—20).

V. 12—14. Zusammenhang und Gedankenfolge: „In diesem neuen Lebensstande (V. 11) haben wir zu allem Erlaubniss, aber frommen muss es, — zu allem Erlaubniss, aber wir unserseits müssen frei bleiben (V. 12). Zu diesem Erlaubten gehört der Speisegenuss, welcher dem natürlichen, von Gott zeitlich geordneten Bedürfnisse dient (V. 13). Ganz anders aber ist es mit dem Gebrauche des Leibes zur Hurerei; der ist widerchristlich ( $\tauὸ δὲ σῶμα$  —  $σώματι$  V. 13) und der ewigen Bestimmung, welche Gott dem Leibe gegeben hat, entgegen (V. 14)“. — Nicht grundlos hatte Paulus V. 9 bei Aufzählung der verschiedenen Formen der  $\alphaδικία$  die  $\πορνεία$  an die Spitze gestellt. Vrgl. 5, 1. 6, 9. 2 Kor. 12, 21. Wie geneigt die Gemeinde war, gerade dieser Schoss-sünde des Heidentums (Herm. Privatalterth. §. 29, 13 f.) Raum und Beschönigung zu gönnen, erhellt auch aus dem bedeutsamen Missverständniss, welches Paulus 5, 9 f. erledigt. Aber eben die Weise, in welcher dort die Gemeinde sich den  $πόρνοι$  entgegensetzt, schliesst Meyers Deutung (vrgl. Baur, theol. Jahrb. 1852. 1. 3) aus, korinthische Christen, seien es auch noch so wenige, hätten es gewagt, die  $\πορνεία$  mit Berufung auf den Verdauungsprocess (V. 13) als Adia-phoron zu erklären. Solchen gegenüber ist bereits 5, 11 das Urtheil gesprochen; dazu entspricht die ernste aber ruhige Auseinandersetzung, in der die Pflicht zur Heiligung des Leibes erwiesen wird, nicht der Sachlage, wenn ein derartiger bewusster Rückfall in heidnischen Libertinismus hätte gerügt werden müssen. Wenn allerdings Olshausen, der dies mit Recht hervorhebt, nur die Möglichkeit eines Missbrauchs der christlichen Freiheit zur Unzucht hier gerügt sieht, so wird er der Schwierigkeit des Contextes nicht gerecht, denn die

---

relat von  $\καταργήσει$  V. 13 nothwendig, und die Bezeugung ist in Anbetracht der sonstigen Getheiltheit der Auctoritäten überwiegend. Von den Lesarten  $\ἐξήγειρε$  und  $\ἐξεγείρει$  erscheint jene als mechanische Wiederholung des vorherigen Tempus, diese als Schreibfehler. — V. 16.  $\eta οὐκ$  (nicht das bloss  $οὐκ$ ) hat entscheid. Zeugen. — V. 19.  $\tauὸ σῶμα$ ) nach  $\aleph A^* B C D E F G P$  Orig. Tert. Die Umsetzung in  $\tauὰ σώματα$  ( $A^2 L$  17 Vers. KVät.) durch den Zusammenhang nahe gelegt. — V. 20.  $\kappaαὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν, αἰνὰ ἐστὶ τοῦ θεοῦ$  ist nach Mill, u. Griesb. von den Neueren (ausser Matth.) getilgt, nach  $\aleph A B C^* D^* E F G$  Minusk. It. Vulg. Copt. Aeth. Method. Didym. Cyr. Maxim. Damasc Tert. Cyp. Ir. Ambrosiast. al. asketischer, obwohl sehr alter Zusatz (schon bei Syr), welcher, da mit  $\deltaοξάζετε$  eine Lection beginnt, um so mehr verbreitet ward. Vrgl. Reiche Comm. crit I. S. 165 f.

Darlegung der sittlichen Verschiedenheit von Speisegenuss und Hurerei ist zu absonderlich, um ohne thatsächliche Veranlassung natürlich motivirt zu sein. Neander sucht dieselbe folgendermassen zu begründen: Paulus habe hier das Thema vom Opferfleische anfangen wollen (vrgl. 10, 23), sei aber nach der ersten Hälfte von V. 13 zu einem Gegensatze fortgeleitet worden (vielleicht um einen Missverstand seiner Worte abzuschneiden, vielleicht auch in Opposition gegen die Leugner der Auferstehung), welcher ihn von seinem Thema abgebracht habe, so dass er erst Cap. 8 wieder, von einem andern Punkte aus, dahin zurückkomme. Die offenbare Willkür dieser Annahme, welche der Sicherheit und Klarheit der Entwicklungen des Briefs schweren Eintrag brächte, wird durch Rückerts Erklärung gemildert. Bei der Anfrage wegen des Opferfleisches habe die essende Partei das πάντα ἔξουιν für sich angeführt, und P. habe es hier herübergetragen, um den Missbrauch desselben hinsichtlich der Hurerei zu verhüten. Aber es ist nicht einmal nöthig, diese prophylaktische Absicht anzunehmen. Waren die Worte πάντα μοι ἔξουιν in Verbindung mit V. 13\* von den Korinthern auch in anderem Zusammenhange gesprochen oder geschrieben\*), so eigneten sie sich doch vorzüglich, den Unterschied von physischen und ethischen Verhältnissen zu klären und die Einsicht zu vermitteln, dass in Bezug auf jene mit ἔξουιν etwas Ueberflüssiges, in Bezug auf diese mit πάντα etwas Uebertriebenes ausgesagt wird. Die Annahme aber, P. habe Worte der Korinther in neuem Zusammenhange angeführt, macht keine Schwierigkeit, so wie zugestanden wird, dass er in sein Antwortschreiben Schlagworte des Gemeindebriefs aufgenommen habe. Was sollte ihn hindern, dieselben an den ihm geeignet scheinenden Stellen einzufügen, wenn sie den passenden Ausgangspunkt für grundsätzliche Erledigungen von Unklarheiten oder Beschönigungen boten? Damit ist auch Ewalds allzuverwickelte Erklärung beseitigt, nach der man in Korinth einer Aufklärung über die Gültigkeit der jüdischen Speise- und Ehegesetze bedurft hätte. Um sie zu geben, stelle P. V. 12 den Grundsatz auf, welcher für alle solche Fälle gelten müsse, und erledige dann gleich V. 13 den ersten Streitpunkt kurz, um dann später Cap. 8—10 weiter darüber zu reden, und eile V. 13 f. zum zweiten Punkte. Aber weshalb handelte dann der ganze Abschnitt V. 12—20 von der Unzulässigkeit der Unzucht? Denn dass

---

\*) Ueber das Verhältniss der Worte zum Gemeindeschreiben vrgl. Heinrichi S. 65 f. 178 f.

in V. 13 antithetisch klar gemacht werden soll, es verhalte sich anders mit dem was zur Erhaltung des Leibes nothwendig ist und dem was vermittelst des Leibes geschieht, — dass also V. 13<sup>a</sup> nur einen Hilfsgedanken enthält, fordert der Zusammenhang. — *πάντα μοι ἔξεστιν*) ist für sich ebenso geeignet, Maxime der christlichen Freiheit wie Schlagwort des einreissenden Libertinismus zu sein. Da P. die Worte bedeutsam 10, 23 wiederholt, um sie sogleich durch Einschränkung vor Missbrauch zu sichern, liegt es nahe, in ihnen ein Citat des Gemeindebriefs zu sehen (s. vorher), ohne dass sie gerade als gegnerische Einrede (Pott, Flatt, vgl. auch Theodoret, der sie als Frage fasst) beurtheilt werden müssten. — Dass *πάντα* alles Adiaphorische meine (was nicht widerchristlich ist), verstand sich dem Leser nur dann von selbst, wenn er die hinzugefügten Einschränkungen richtig würdigte (gegen Meyer). — *μοι* Bengel: „Saepe P. prima persona singul. eloquitur, quae vim habent gnomes“. Vgl. V. 15. Gal. 2, 18. — *συμφέρει* „ist zuträglich, frommt“, was nicht eigenmächtig zu beschränken ist, weder so, dass es gleich *οἰκοδομεῖ* genommen (Calvin, Billr. al.), noch so, dass es auf den eigenen Nutzen beschränkt wird (Grot., Heum., Schulz, Olsh.). Es ist die durch die jedesmaligen Umstände bedingte sittliche Zuträglichkeit überhaupt in jedwelcher Beziehung gemeint. So auch 10, 23. Richtig übrigens Theodor. Mopsv.: *ἐπειδὴ γὰρ οὐ πάντα συμφέρει, ὅλην ὡς οὐ πᾶσι χρηστόν, ἀλλὰ τοῖς ὠφελοῦσι μόνοις. — οὐκ ἐγώ* „nicht ich meines Theils“. Nicht auf meiner Seite wird das Beherrschtwerden statt haben, sondern die erlaubten Dinge werden das Beherrschte sein. Dieser stille Gegensatz ist durch die Stellung *οὐκ ἐγώ*, so wie durch *ὑπό τινος* angedeutet. Die gewöhnliche Fassung: „ego sub nullius redigar potestatem“ (Vulg.) entspricht der Wortstellung nicht. — *ἐξουσιασθ.*) rein futurisch: werde beherrscht werden von irgend etwas. Dieser Fall, dass meinerseits die sittliche Freiheit durch irgend etwas verloren geht, wird nicht eintreten! Sonst wäre es ja nicht erlaubt. Ich werde die Macht der sittlichen Selbstbestimmung bewahren, das an sich mir Erlaubte je nach den durch die Verhältnisse gegebenen sittlichen Beziehungen zu thun oder zu unterlassen. Vgl. den grossen Gedanken 3, 22 und das Beispiel des P. selbst Phil. 4, 11. 12. Wäre *τινός* Mascul. (Ambr., Eras., Vatabl., Ewald u. M.), so wäre gemeint, dass man sich in freien Dingen nicht fremder Bevormundung und Anmassung hingeben soll (Ewald). Aber im Gegensatze gegen das dreimalige nachdrückliche *πάντα* ist es Neutr. — Die Paronomasie in *ἔξεστιν*

und ἐξουσ. haben schon Chrys. u. Theophyl. ausgedrückt. „Alles steht in meiner Gewalt, doch nicht Ich werde bewältigt werden von etwas“. Zu ἐξουσιάζειν (in diesem Sinne nicht bei Griechen) vrgl. Coh. 7, 19. 8, 8. 10, 4 f. 1 Macc. 16, 70.

V. 13. Τῇ κοιλίᾳ) sc. ἐστι, gehören, nämlich insofern sie bestimmt sind, von dem Bauche (der ὑποδοχὴ τῶν σιτίων, Phot. b. Oec.) aufgenommen und verdaut zu werden. Vrgl. Matth. 15, 17. — τοῖς βρώμασιν) insofern er bestimmt ist, die Speisen aufzunehmen und zu verdauen. — Diese naturgemässe Wechselbestimmung ist das erste Moment, welches in seinem Verhältnisse zur zweiten Vershälfte darauf hinweisen soll, dass es sich mit der Hurerei ganz anders verhalte als mit dem Speisegenuss, dass zwar dieser, weil bestimmungsgemäss, zu den Adiaphoris gehöre, nicht aber die Hurerei, welche widerchristlich, dem Verhältniss des Leibes zu Christo entgegen sei. Das zweite (aber enge mit dem ersten zusammenhängende) Moment, wodurch dies in's Licht gesetzt wird, liegt in dem was Gott dereinst einerseits mit der κοιλίᾳ und den βρώμασι, anderseits aber (V. 14) hinsichtlich des Angehörigkeitsverhältnisses des Leibes zu Christo thun werde, welches letztere der Vergänglichkeit jener Stücke gegenüber unvergänglich ist. — ὁ δὲ Θεὸς — καταργ.) d. h. Gott aber wird (bei der Parusie) eine solche Umwandlung der menschlichen Leiblichkeit und der sinnlichen Welt überhaupt eintreten lassen, dass dann weder die Verdauungsorgane als solche, noch die Speisen als solche vorhanden sein werden. Treffend Melanth.: „Cibi et venter — — sunt res periturae — —; ideo sunt adiaphora“, und Beng.: „quae destruentur, per se liberum habent usum, Col. 2, 20 f.“. Vrgl. Castal. u. unter den Neueren Schulz, Krause, Bill., Rückert, Schrader, Olsh., de Wette, Osiand., Ewald, Maier, Neand., Hofm.\*). Ebenso Pott, Flatt u. Heydenr. (u. s. schon b. Wolf), welche jedoch τὰ βρώματα — καταργ. als gegnerische Worte betrachten, als die Prämissen eines Schlusses auf die Erlaubtheit der Hurerei, welchen Schluss das folgende τὸ δὲ σῶμα etc. bestreite. Vrgl. dazu Heinrici S. 65. Andere (nach Chrys. u. Theophyl.) sehen als Bestimmung von ὁ δὲ Θεὸς etc. eine Warnung vor Unmässigkeit. Vrgl. Calvin, Grot., Calov. u. M. Dies stände aber, obwohl dem ἀλλά V. 12 entsprechend, in keinem logischen Verhältnisse zu ὁ δὲ Θεὸς etc. V. 14, und so würde der innere Zusammenhang der ganzen Rede (s. oben) aufgehoben. — καὶ ταύτην καὶ ταῦτα) Ueber den

\*) wobei jedoch Manche als den Zeitpunkt des καταργ. irrig den Tod betrachten, was schon wegen καὶ ταῦτα unzulässig ist.



nicht häufigen Gebrauch des doppelten οὗτος für ἐκεῖνος — οὗτος s. Bernhardy S. 277. Vrgl. Jos. 8, 22. 1 Makk. 7, 46. 9, 17. — τὸ δὲ σῶμα) Nicht wieder ein einzelnes Organ kann hier Paulus erwähnen, sondern der ganze Leib ist das Organ der fleischlichen Vermischung\*); s. V. 16. — τῇ πορνείᾳ der Hurerei (wie eine persönliche Potenz gedacht), zu Verfügung und Gebrauch. — τῷ κυρίῳ) insofern der Leib ein Glied Christi ist. S. V. 15. — τῷ σώματι) insofern nämlich Christus bestimmt ist (die Function hat), den Leib als sein Glied zu regieren und zu gebrauchen. „Quanta dignatio!“ Beng. Die Beziehung auf die Erweckung und Verherrlichung des Leibes, welche Christi Aufgabe sei (Ambros., Amselm., Thomas, Grot.), ist falsch, da sie die Einheit der Wechselbeziehung beider Glieder aufhebt (vrgl. vorher τὰ βρώματα etc.), und da die Auferweckung hernach noch als etwas Absonderliches, und zwar als Gottes Werk (dem ὁ δὲ Θεὸς etc. V. 13 parallel) hervorgehoben wird.

V. 14. Dem Satze ὁ δὲ Θεὸς — καταργήσει V. 13 nach Inhalt und Form parallel: „Gott aber hat nicht nur den Herrn erweckt, sondern wird auch uns auferwecken durch seine Macht“. Mithin hat der Leib eine in den künftigen ewigen αἰὼν hineinreichende Bestimmung; wie ganz anders also als die κοιλία, dieses Organ der zeitlichen Ernährung, welches aufhören wird! — καὶ τὸν κύρ. ἡγείρει) nothwendige Gewissheit des Folgenden. S. Rom. 8, 11. 1 Kor. 15, 20. Kol. 1, 18. 2 Kor. 4, 11. 14. — καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ\*\*)) Die leibliche Verwandlung der bei der Parusie noch Lebenden (15, 51. 2 Kor. 5, 2—4. 1 Thess. 4, 15 f.) bedurfte einer besondern Erwähnung nicht, da hier P. nicht näher von der Auferstehungslehre zu handeln hat. Vrgl. zu Rom. 8, 11. Er drückt daher, dem τὸν κύρ. ἡγείρει entsprechend, die letzte Vollendung nur a potiori, nämlich als Auferweckung aus, wobei er mit ἡμᾶς aus der Person der Christen überhaupt redet, von seiner persönlichen Hoffnung, die Parusie noch zu erleben, bei dem allgemeinen Ausdrücke absehend. — Der

\*) Für die Annahme der Geschlechtslosigkeit der Auferstandenen zeugt u. St. so wenig wie Luk. 20, 35. Das Abthun der κοιλία betrifft bloss den Wegfall des irdischen Ernährungsprocesses, nicht die Identität des Leibes, welche Delitzsch (Psychol. S. 459) ohne Schriftgrund als unabhängig von äusserlicher Fortdauer der Geschlechtsdifferenz bezeichnet.

\*\*) Wäre ἐξεγείρει die richtige Lesart (aber s. d. krit. Anm.), so würde das Praes. das gewisse Zukünftige vergegenwärtigen; wäre ἡγείρει richtig, so würde dies nach der Idee zu fassen sein, dass in Christi Auferstehung die der Gläubigen mit gegeben sei, vrgl. Kol. 2, 12.

Wechsel von ἡγ. und ἐξηγ. (aus den Gräbern, vrgl. ἐξανάστασις τῶν νεκρ. Phil. 3, 11) ist zufällig, ohne besondere Absicht, — gegen Bengel's und Osiand. willkürliche Meinung, jenes bezeichne den Erstling, dieses die massa dormientium\*). — αὐτοῦ nicht αὐτοῦ, weil vom Standpunkte des Schreibenden gesagt, geht auf Gott, nicht auf Jesum (Theodoret), und διὰ τῆς δυνάμ. αὐτ. ist nicht auf beide Satzglieder (Billr.), sondern seiner Stellung gemäss auf ἐξεγερεῖ zu beziehen, zu dessen Glaubensgrund (κ. τὸν κύριον ἡγείρε) Paulus noch die zweifellose Möglichkeit (Matth. 22, 29) hinzufügt, vielleicht im gelegentlichen Hinblick auf die Leugner der Auferstehung, τῇ ἀξιοπιστίᾳ τῆς τοῦ ποιοῦντος ἰσχύος τοὺς ἀντιλέγοντας ἐπιστοιμίζων, Chrys.

V. 15—17. Dass die Hurerei nicht gleichgültig wie Speisegenuss, sondern widerchristlich sei, hat P. V. 13. 14 bewiesen, nämlich daraus, dass der Leib Christo angehöre und von Gott zur Auferstehung bestimmt sei. Wie verabscheuungswürdig aber deshalb die Hurerei ist, bringt er nun schlagend und concret den Lesern zum Bewusstsein. Allerdings bildet die Unsittlichkeit der Hurerei die Voraussetzung von V. 15. 16, aber nicht so, dass sich P. einer petitio principii schuldig mache (Baur in d. theol. Jahrb. 1852. S. 538 f.), sondern auf Grund des schon V. 13. 14 gegebenen Beweises dieser Unsittlichkeit. Er will V. 15 f. dieselbe nicht beweisen, sondern verabscheuen lehren. — οὐκ οἴδατε etc.) Wiederaufnahme und nähere Darlegung des Gedankens τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ V. 13, als Grundlage der folgenden Warnung ἄρας οὖν etc. — μέλη Χριστοῦ) Insofern nämlich Christus als Haupt der Christenheit mit dieser in der innigsten specifischen und organischen Lebensgemeinschaft steht (s. bes. Eph. 4, 16) und eine moralische Person mit ihr ausmachend erscheint, können die Leiber der einzelnen, die ja dem Herrn gehören und der Herr ihnen für diese und die zukünftige Welt (V. 13 f.), als Glieder Christi vorgestellt werden, gleichwie nach dieser Vorstellung die gesammte Gemeine Christi sein Gesamtorgan, sein Leib ist (Rom. 12, 5. Eph. 1, 23. Kol. 1, 18. 2, 19. 1 Kor. 12, 13 al.). — ἄρας) „werde ich also die Glieder Christi hinwegnehmen“, Vulg.: tollens. Es steht, wie häufig besonders bei Arrian-Epiktet (vrgl. Heinrici

---

\*) Dagegen entscheidet schon, dass im ganzen 15. Cap. ἐγείρω das beständige Wort sowohl von Christi als von der Gläubigen Auferweckung ist, wie denn überhaupt ἐξεγείρω nur hier und Rom. 9, 17 (an letzterer Stelle aber nicht von Todtenerweckung) im N. T. vorkommt.

S. 180), im Gegensatz zu *τιθέναι*, wo es bald ein logisches, bald ein sittliches Urtheil und auch wie hier das Ergebniss eines solchen ausdrückt. Meyer findet darin mit Berufung auf Luk. 6, 29. 11, 22. Joh. 11, 48. Plat. Pol. 9. S. 578 E. Tim. S. 76 B. Soph. Trach. 796. 1 Makk. 8, 18 das verwegene Sichvergreifen gezeichnet, eine Deutung die an der sehr starken Inconcinnität des Bildes scheitert. Der Plur. *τὰ μέλη* bezeichnet die Kategorie, indem die Sache „non quanta sit numero, sed qualis genere sit, spectatur“, Reisig Conject. in Aristoph. S. 58. Da der Leib des Christen zu den Gliedern Christi gehört, so ist das *πορνεύειν* eine That, welche diese seine specifische Qualität aufhebt. — *ποιήσω*) Entweder Futur.: wird dieser Fall bei mir eintreten? werde ich mich dazu herbeilassen? mich so weit vergessen? oder Conj. Aor. soll ich u. s. w. (s. Herm. ad Viger S. 742. Rückert, Osiand.). Letzteres erscheint dem Zusammenhange angemessener. Zu entscheiden ist nicht.

V. 16. *Ἡ οὐκ οἴδατε*) oder wenn euch dieses *μὴ γένοιτο* (die damit ausgedrückte Verneinung jener Frage) nach der V. 15 enthaltenen Beschaffenheit der Sache noch zweifelhaft erschiene: „so müsste euch unbekannt sein, dass u. s. w.“ Mit *οὐκ οἴδατε* V. 15 kann dieses *ἢ οὐκ οἴδατε* nicht correspondiren (Hofm.: „entweder das eine oder das andere müssten sie nicht wissen“ u. s. w.), da sich *ὅτι ὁ κολλῶμ.* etc. offenbar auf das mit *ἄρας οὖν* aus dem Vorherigen Gefolgerte bezieht und mithin der mit *μὴ γένοιτο* perhorrescirten Frage untergeordnet ist. Auch V. 19 bezieht sich *ἢ οὐκ οἴδατε* auf das unmittelbar zuvor Gesagte. — *κολλῶμ.*) der sich anhängt (*קָלַף*), Bezeichnung der vollzogenen geschlechtlichen Vereinigung. Vrgl. Sir. 19, 2. Gen. 2, 24. Esr. 4, 20. — *τῇ πόρνη*) der ihm dienenden Hure (Artikel). — *ἐν σῶμα ἑστίν*) ein einziger Leib ist; vor dem *κολλᾶσθαι* machten er und die betreffende Person zwei Leiber aus, aber der der Hure Anhaftende, dies vereinigte Subject, ist ein Leib. — *ἔσονται γὰρ* etc.) Gen. 2, 24 (nach d. LXX angeführt) ist zwar vom ehelichen, nicht vom unehelichen Beischlaf die Rede; aber schon Theodoret bemerkt die *paritas rationis* richtig: *ἐν γὰρ καὶ τοῦτο καὶ εἶναι τῇ φύσει τοῦ πράγματος.* — *φησὶν*) Wer? nach der üblichen Ansicht Gott, dessen Worte die Sprüche der Schrift sind, auch wenn sie, wie Gen. 2, 24 durch Adam, durch einen andern gesprochen sind. Vrgl. Meyer z. Matth. 19, 5. Winer S. 486. Buttm. S. 117. Aber der paulinische Sprachgebrauch legt die impersonelle Bedeutung „es heisst, inquit“ näher; er stimmt darin mit Arrian-Epikt. und Philo zusammen, bei denen *φησί* bald

einen Einwurf einführt, bald übliche Citirformel ist. Vrgl. 2 Kor. 10, 10. 6, 2. 1 Kor. 15, 27. Eph. 4, 8. Winer a. a. O. Müller zu Philo, de op. mund. S. 44. Heinrici S. 181. Danach sind auch die anderen Ergänzungen des Subjects: ἡ γραφή oder τὸ πνεῦμα (Rück.) zu beurtheilen. — οἱ δύο) die betreffenden Zwei. Es fehlt in Hebr., wird aber immer im N. T. (Matth. 19, 5. Mark. 10, 8. Eph. 5, 31) nach d. LXX, und auch von den Rabbinen (z. B. Beresch. Rabb. 18) mit aufgeführt; späterer Zusatz zu Gunsten der Monogamie, welche, im Gesetze nicht ausdrücklich geboten, allmählich zur Herrschaft gelangte, wie sie schon in den Schöpfungsgeschichten vorgebildet ist (Ewald Altert. S. 260 f.). — εἰς σάρκα μίαν) לְבַשָּׁר אֶחָד. S. z. Matth. 19, 5.

V. 17. Gewichtiges Gegentheil von ὁ κολλώμ. τῇ πόρνη ἐν σῶμά ἐστι, nicht mehr von ὅτι abhängig. — κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ, ein im A. T. sehr gangbarer Ausdruck inniger Anhänglichkeit an Jahve (Jer. 13, 11. Deut. 10, 20. 11, 22. 2 Reg. 18, 6. Sir. 2, 3 al.), bezeichnet hier die innerliche Lebensvereinigung mit Christo, und ist gewählt als Gegensatz von κολλ. τῇ πόρνη V. 16, insofern bei beidem eine intima conjunctio statt findet, dort fleischlich, hier geistig. Dass Paulus wie Eph. 5, 23 f. (vrgl. 2 Kor. 11, 2. Rom. 5, 4) hier die Verbindung mit Christo als Ehe gedacht habe (Piscat., Olsh., vrgl. auch Osiand.), ist nicht anzunehmen, da in dieser mystischen Ehe Christus das männliche Princip ist, mithin der Gegensatz zu κολλ. τῇ πόρνη inconcinn wäre. Wenn ausserdem Olsh. vermuthet, dem Apostel habe bei τῇ πόρνη jene grosse Hure vorgeschwebt, die über vielen Wassern sitzt (Apoc. 17, 1), so ist dies leere Phantasie. — ἐν πνεύμα ἐστι) analog wie ἐν σῶμα gedacht. Vrgl. 2 Kor. 3, 17. Das ist dieselbe Unio mystica, welche Jesus selbst so oft bei Joh. fordert, und wobei zwischen dem πνεῦμα des Menschen und dem es erfüllenden πνεῦμα Christi keine ethische Verschiedenheit statt findet; Christus lebt in seinem Gläubigen, Gal. 2, 20, wie der Gläubige in Christo, Gal. 3, 27. Kol. 3, 17, was durch die Selbstmittheilung Christi an den menschlichen Geist vermöge des heiligen Geistes sich vollzieht, Rom. 8, 9—11. Diese hehre Einheit aber, wie wird sie durch die fleischliche Vereinigung mit einer Hure nicht bloss auf's Spiel gesetzt (Hofm.), sondern ausgeschlossen als sittliche Unmöglichkeit! Vrgl. die Idee der Unmöglichkeit des Dienstes zweier Herren (Rom. 6, 16), der Gemeinschaft Christi und Belial's u. dergl. Selbstverständlich findet dies auf die eheliche Vereinigung, da sie gottgeordnet ist, keine Anwendung. Vrgl. Weiss bibl. Theol. S. 331. 355.

V. 18—20. Directes Verbot der Hurerei, verstärkt durch Charakterisirung derselben als Versündigung am eigenen Leibe, der ja des heil. Geistes Tempel sei u. s. w.

V. 18. *Φεύγετε τὴν πόρν.*) Aus dem Vorherigen (V. 13—17) gefolgert, aber asyndetisch desto lebendiger ausgedrückt. „Severitas cum fastidio“, Beng. — *πᾶν ἁμάρτημα* etc.) asyndetische Bekräftigung jenes Verbots. Paulus sagt damit nicht etwas, was in voller Strenge nicht behauptet werden kann (Rückert, de Wette), auch ist nicht mit Michael, Flatt, Pott u. M. *πᾶν* populär gleich fast alle zu fassen (vgl. schon Theodor. Mopsv. u. Melanth.: „cum quodam candore accipiat de iis, quae saepius accidunt“), auch ist es nicht vergleichungsweise „secundum plus et minus“ (Calvin) gesagt. Aber auch darauf beruht die Wahrheit der Worte nicht, dass jede andere sündige That (*ἁμάρτημα*), wenn sie überhaupt mit dem Körper zu thun hat, von aussen her auf denselben einwirke und somit ausserhalb desselben ihre Stellung zum Leibe habe, indem der Sünder das, was nicht des Leibes, sondern ausser dem Leibe ist, wie z. B. Speise und Trank, zum Mittel seines unsittlichen Thuns mache; dadurch komme das *ἁμάρτημα*, im Verhältniss zum Leibe angesehen, *ἐκτὸς τοῦ σώματος* zu stehen und habe hier die Sphäre seines Zustandekommens und Vollzugs (Meyer). Hofm. hat gegen diese Erklärung den Selbstmord als Instanz angeführt. Wenn Meyer dieselbe mit der Bemerkung erledigen will, seine That beruhe ja auch auf dem sündlichen Gebrauch äusserer Dinge, so übersieht er die Tragweite des letzten Gliedes: *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει*. Gewiss ist der Selbstmord nicht nur eine schuldvolle Entweihung, sondern auch eine Vernichtung des „Tempels Gottes“. Vielmehr wird der Satz verständlich unter Rücksicht auf eine Scheidung der Person von ihrer Leiblichkeit, wie sie 2 Kor. 12, 2 vorausgesetzt ist. Als „ausserhalb des Leibes“ ist demnach jede sündhafte Regung und That zu betrachten, die aus einer verkehrten Richtung des Willens der Persönlichkeit entspringt. Bei den Unzuchtsünden dagegen wird in Folge sinnlicher Lust, die das *σῶμα* erfüllt, der Leib an die Sünde ausgeliefert. — Diese Stelle hat zu zahlreichen willkürlichen und zum Theil wunderlichen Ausdeutungen\*) und Cautelen Ver-

---

\*) Chrys., Theophyl., Erasm. u. M. heben wortwidrig die Befleckung des ganzen Körpers durch die Hurerei als charakteristisch hervor, weshalb auch hernach ein Bad genommen werde. Letzteres betont auch Theodoret, bezieht aber den Ausspruch darauf, dass, wer andere Sünden begehe, *οὐ τοσαύτην αἴσθησιν λαμβάνει τῆς ἁμαρτίας*, der Wol-



anlassung gegeben. Neand.: der Leib gerade in seiner höchsten, unvergänglichsten Bedeutung (als Inbegriff der Persönlichkeit) werde durch Hurerei entweiht. Nach Chr. F. Fritzsche (nova opusc. S. 249 f.) ist gemeint, dass alle anderen Sünden den Leib des Christen nicht vom Leibe Christi trennen, was nur durch die Hurerei geschehe (V. 15). Allein dieser absonderlichen und ethischen Beziehung entspricht der allgemeine und örtliche Ausdruck *ἐκτός τ. σώμ. ἐστίν* nicht, wie auch die Vorstellung selbst, dass keine andere Sünde vom Leibe Christi trenne, der sittlichen Strenge des Ap. nicht beizumessen ist, V. 9 f. Rom. 8, 9 al. — *ὃ ἐάν* etc.) welche in irgend welchem Falle (Herm. ad Viger. S. 819) ein Mensch gethan haben wird. Ueber *ἐάν* nach Relat. statt *ἄν* s. Winer §. 42 S. 291. — *ἐκτός τ. σώμ. ἐστίν*) insofern die sündige Thatsache, welche vollzogen sein wird, eine ausserhalb des Leibes zu Stande gekommen ist. — *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα*) Denn der selbsteigene Körper ist das unmittelbare Object, welches er sündlich afficirt, dessen sittliche Reinheit und Ehre er durch seine That verletzt und dessen von Gott gesetzte Bestimmung er durchkreuzt. Vrgl. z. *εἰς* Luk. 15, 18. Er schändet den eigenen Leib, der ihm Organ und Gegenstand seiner Sünde ist. Vrgl. Beza. Von der körperlich schwächenden Wirkung (Athanas. b. Oecum. u. M.) ist keine Rede.

V. 19. Rechtfertigung des *ἀμαρτάνει* nach dessen durch *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα* gegebenen specifischen Bestimmtheit. „Versündigt sich“, sage ich, am eigenen Leibe; oder, falls ihr das bezweifelt und etwa meint, dass es mit dem Leibe so viel nicht auf sich habe, wisset ihr nicht, dass 1) euer Leib (d. i. der Leib eines jeden unter euch, s. Bernhardy S. 60) Tempel (3, 16) des in euch befindlichen (Rom. 8, 11) heil. Geistes ist, und dass 2) ihr nicht euch selbst zu eigen gehöret (s. V. 20)? So ist also die Hurerei, insofern sie den eigenen Leib betrifft, Entheiligung des Heiligen und selbstische Auflehnung wider Gott, euern Herrn! — *οὗ ἔχετε*

lüstling hingegen *εὐθὺς μετὰ τὴν ἀμαρτίαν αἰσθάνεται τοῦ κακοῦ καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα βδελύσσεται*. Die Erklärung des Chrys. vom ganzen Leib ist wieder von Baur (in d. theol. Jahrb. 1852. S. 540 f.) aufgenommen. Der Leib in seiner Totalität sei gemeint, nämlich sofern er mit der Hure ein Leib sei, in welcher Einheit der Hurende das Object der Sünde nicht ausser sich, sondern in sich habe und gegen den mit seinem eigenen Selbst identischen Leib sündige. Das alles steht nicht da und konnte kein Leser hineinlesen. Auch Hofm. trägt ein, was weder in den Worten selbst gesagt noch vom Gegensatz dargeboten ist, den unklaren Gedanken nämlich, dass, wie z. B. beim Schlemmer, nach vollbrachter That „das Ding seiner Sünde nicht bei ihm bleibt“(?).

ἀπὸ θεοῦ) schärft\*) den Beweis, und leitet zum zweiten Punkte (οὐκ ἐστὲ ἐαυτῶν) über. Οὐ ist von ἀγ. πν. attrahirt (Winer §. 24. S. 154). — καὶ οὐκ etc.) noch von ὅτι abhängig, welches nach καὶ wieder zuzudenken ist, nicht selbstständige Aussage (Hofm., καὶ „auch“ nehmend), wodurch der Fluss der lebendigen Rede unnöthig abgebrochen würde.

V. 20. „Denn (Beweis für οὐκ ἐστὲ ἐαυτ.) gekauft wurdet ihr“, d. i. aus dem Gesetzfluche Gal. 3, 13, vom Zorne Gottes Eph. 2, 3, vom Schuldverbanne der Sünde Rom. 3, 19—21 losgekauft und zum Eigentume Gottes (Eph. 2, 19. 1, 14) erworben „für einen Preis“, welcher Gotte zu euerer Versöhnung mit ihm entrichtet ward, nämlich für das Blut Christi, Matth. 26, 28. Rom. 3, 24 f. 2 Kor. 5, 18 f. Eph. 1, 7. 1 Petr. 1, 18. 19. Apoc. 5, 9. Dieselbe Vorstellung ist Act. 20, 28, jedoch ist daselbst, wie auch 1 Kor. 7, 23 u. Tit. 2, 14 die Gemeinde als Eigentum Christi vorgestellt; aber s. Joh. 17, 9. — τιμῆς) verstärkt das ἡγοράσθ. als das Gegentheil unentgeltlicher Erwerbung. Vrgl. 7, 23. Die gewöhnliche Auslegung (nach Vulg.): „magno pretio“ (so auch Pott, Flatt, Rückert, Olsh., Osiand., Ewald) legt unbefugt ein\*\*). Parallelen s. b. Wetst. — δοξάσατε δὴ etc.) „verherrlichtet nur“ u. s. w. Dies ist die sittliche Verpflichtung aus den beiden Glaubensgewissheiten V. 19. Ueber das dringliche δὴ bei Imperat. s. Act. 13, 2. — ἐν τῷ σώμ. ὑμ.) nicht instrumental, auch nicht wie Phil. 1, 20 vrgl. Rom. 12, 1, sondern weil die Anforderung auf dem ganzen Inhalt von V. 19 fusst, wo der Leib als Tempel bezeichnet ist: in eurem Leibe, nämlich factisch durch Keuschheit, deren Gegentheil ein ἀτιμάζειν τὸν θεόν (Rom. 2, 23) in seinem eigenen Heiligtum wäre!

---

### Cap. VII.

Inhalt; Belehrungen über die Ehe, eheliche Beiwohnung und Ehescheidung (V. 1–17); Erhärtung derselben durch Ausführung der Wahrheit, dass die Annahme des Christen-

---

\*) Chrys.: καὶ τὸν δεδωκότα τέθεικεν, ὑψηλὸν τε ὁμοῦ ποιῶν τὸν ἀκροατὴν, καὶ φοβῶν καὶ τῷ μεγέθει τῆς παρακαταθήκης καὶ τῇ φιλοτιμίᾳ τοῦ παρακαταθεμένου. Uebrigens vrgl. zur Idee, dass der Leib Tempe. des heil. Geistes sei, gegen den Missbrauch zur Wollust Herm. Pastl Sim. 5, 7.

\*\*) Welch hoher Preis es gewesen (1 Petr. 1, 19), sollte sich der Leser von selbst sagen, liegt aber nicht im Worte an sich.

tums die äusseren Lebensverhältnisse nicht ändern solle (V. 17—24); endlich über die Jungfrauen, — in wie fern überhaupt das Ledigbleiben für beide Geschlechter (V. 25—34) rathsamer sei, und ein Vater besser thue, seine Tochter ledig zu lassen als sie zu verheirathen (V. 35—38). Derselbe Rath, ledig zu bleiben, für die Wittwen (V. 39. 40 \*).

V. 1—7. Vom Verhalten in der Ehe\*\*). Δέ) zur Beantwortung von Fragestücken des korinthischen Briefes überführend. — ἐγὼ γὰρ πατέ μοι) Es müssen über die in diesem Cap. behandelten Punkte Meinungsverschiedenheiten obgewaltet haben, welche die Gemeinde in ihrem Briefe dem Ap. vorgelegt hatte: namentlich müssen Gegner der Ehe dagewesen sein, was Baur mit Unrecht leugnet, nur an einen in Korinth gemachten Versuch denkend, die Hurerei aus der Analogie der Ehe zu vertheidigen; davon ist in der Ausführung des Ap. nichts angedeutet. Wenn vielmehr in Korinth die Meinung von der Erlaubtheit der Hurerei (6, 12 f.) aus einem epikureischen Libertinismus erwachsen war, so müssen die Zweifel an der Erlaubtheit der Ehe aus der entgegengesetzten Quelle geflossen sein, nämlich aus der verkehrten sittlichen Ueberspannung anderer, welche wegen der Geschlechtsgemeinschaft auch die Ehe für etwas Unreines hielten und den Satz: καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι absolut gelten lassen wollten. Mit dem Parteiwesen sind die hier behandelten Fragen vom Apostel nirgends in Beziehung gesetzt. Betrachtet man die Parteiungen als ein Symptom der korinthischen Entartung neben den andern, so liegt auch keine Veranlassung dazu vor, von diesen Verhandlungen aus einer oder der andern der Parteien, oder von einer der Parteien aus diesen Verhandlungen eine bestimmte Richtung zuzudecretiren. Zwar ist der Versuch, ohne ein durchschlagendes Ergebniss zu erzielen, von den meisten Erklärern gemacht worden. Grot. meint, es seien „sub Christianorum nomine philosophi verius quam Christiani“, welche solche Streitfragen betrieben hätten. Allein die ehewidrigen Ansichten der grie-

\*) Vrgl. zur Sache Harless, die Ehescheidungsfrage 1861. Weizsäcker, die Anfänge christl. Sitte. Jahrb. f. d. Theol. 1876. S. 23 f. Heinrici S. 185 f.

\*\*) Zur Textkritik: V. 3. ὁφειλήν) lect. rec. ὁφειλομένην εἵνοιαν. Glosse von zweifelhafter Richtigkeit. — V. 5. Nach σχολάζετε (nicht σχολάζετε lect. rec.) ist τῇ νηστείᾳ ein ungehöriger asketischer Zusatz, sowie συνέχεσθε statt ἦτε Glossem. — V. 7. γὰρ) dafür Lachm., Rückert, Tregell., Tisch. richtig δέ nach N\*ACD\*FG Minusc. It. Copt. Goth. Orig. Ambrstr. Die lect. rec. Glossem für δέ. — Statt δς — δς ist mit Lachm., Tregell., Tisch. ὁ — ὁ zu lesen (so die meisten Majuskeln).

chischen Philosophen beruheten auf den mit der Ehe verknüpften Sorgen und Gefahren (s. Grot. z. St.), nicht auf Bezweifelung der Sittlichkeit der Ehe, wie nach V. 28. 36 in Korinth der Fall gewesen sein muss. Gewiss ist ferner, dass nicht Petriner die Ehegegner gewesen sind; denn Petrus selbst war verheirathet (Matth. 8, 14, 1 Kor. 9, 5), und die judaisirende Richtung, an welcher ein essenisch-ebionitisches Wesen in Korinth (Schwegl. I. S. 163 f.) nicht nachzuweisen ist\*), konnte der Ehe nur günstig sein (s. Lightf. Hor. S. 189). Olsh. (vrgl. auch Jaeger, Kniewel, Goldhorn, Ewald) entscheidet sich für die Christiner, deren idealistische Richtung die Keime sowohl zur sittlichen Indifferenz als auch zur falschen Askese enthalten habe. Allein der Idealismus dieser Partei ist überhaupt nur angenommen, so wenig aber erwiesen wie insonders ihr Essäismus, auf welchen Ewald die Eheverwerfung in Korinth zurückführt\*\*). Am ehesten wäre es wahrscheinlich, dass es Pauliner gewesen (Storr, Rosenm., Flatt, Pott, Neander, Raebiger, Osiand., Maier, Meyer; Rückert will nichts bestimmen), welche mit Berufung auf die Ehelosigkeit des Paulus selbst die Ehelosigkeit überschätzten und die Ehe für weniger sittlich und heilig erklärten. Waren doch auch, wie wir aus uns. Cap. sehen, die Ansichten des Ap. über diesen Punkt ganz der Art, dass sie sehr leicht zum Nachtheil der Ehe an sich missverstanden oder gemissdeutet werden konnten, wenn man nämlich den bedingten Charakter der Vorzüge, welche er dem Ledigbleiben giebt, übersah oder übersehen wollte. Ganz anderer Art sind jedoch die Ehegegner 1 Tim. 4, 3. Nicht verboten haben die unsrigen die Ehe und so die christliche Freiheit gefährdet (sonst würde Paulus ganz anders geschrieben haben), sondern nur zu gering geschätzt, sittlich unter die Ehelosigkeit gestellt und widerrathen, daher auch für die Verheiratheten das Unterlassen der Beiwohnung und sogar die Scheidung

\*) Eine Partei der Essener erklärte sich sogar gegen den Cölibat Joseph. Bell. 2, 8, 13. Ritschl altkath. Kirche S. 185.

\*\*) Nach Ewald (vrgl. auch dessen Gesch. d. apost. Zeit S. 503 f.) haben sich die Christiner wegen dieses Punktes besonders auch auf das Beispiel Christi berufen. Aber davon würden sich doch Spuren in der Besprechung der Sache bei P. finden, wogegen er vielmehr auf sein eigenes Beispiel (V. 7) gebührende Rücksicht nimmt. Ueberhaupt ist es schon von vorne herein unwahrscheinlich, dass man sich im Interesse gegen die Ehe auf Christi Ehelosigkeit sollte gestützt haben, theils weil er als menschengewordener Gottessohn zu erhaben im Glaubensbewusstsein dastand, um einen Massstab für solche irdische Verhältnisse darzubieten, theils weil er selbst in seiner Lehre die Heiligkeit der Ehe so entschieden vertreten hatte.

(V. 3 f. 10 f.) begünstigt. — *καλον ἀνδρώπω*) Was das betrifft, was ihr mir geschrieben habet (*περὶ* etc. absolut, wie 16, 1. 12, Bernhardy S. 261. Bremi ad Dem. Ol. S. 194. Mätz. ad Antiph. S. 170. Heinrici S. 60), „so ist's gut einem Menschen“ u. s. w., das heisst: so ist's sittlich zuträglich\*) für einen (unverheiratheten) Mann, „ein Weib nicht zu berühren“. Dies ist in thesi das obwaltende Axiom, welches ich hiemit als Bescheid ausspreche; aber in praxi, weil die Wenigsten die Enthaltungsgabe haben, muss die Regel eintreten: um der Hurerei willen u. s. w. P. sieht also allerdings in dem *γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι* an und für sich etwas sittlich Heilsames, aber dieser allgemeine Gesichtspunkt findet in den thatsächlichen Umständen seine nothwendige Begränzung und Einschränkung, so dass nach den Verhältnissen, wie sie sind, die Ehe gleichwohl Pflicht sei. Daher eignet sich das *καλόν* etc. auch nicht zur Vertheidigung des Cölibats überhaupt („Si bonum est mulierem non tangere, malum ergo est tangere“, Hieron. ad Jovin. 1, 4, u. s. bes. Corn. a Lap. z. St.). — *ἄπτεσθαι*, wie tangere im geschlechtlichen Sinne (Gen. 20, 16. 21, 11. Prov. 6, 29). S. Wetst. u. Kypke II. S. 204 f. Von diesem allgemeinen *γυναικὸς ἄπτεσθαι* ist die Ehe die nachher näher behandelte Besonderheit. Diesen Fortschritt der Rede verkennend Rückert (so auch Kling in d. Stud. u. Krit. 1839. S. 444): es gehe auf den Geschlechtsverkehr in den bestehenden Ehen (nicht einmal vom Eingehen ehelicher Verbindungen sei die Rede). Hätte P., wie Kling meint, „ein keusches geschwisterliches Leben der Ehegatten einem zartern sittlichen Gefühle (*καλόν*) angemessener“ gefunden, so wäre dies eine sentimentale Verirrung gewesen, welche ihm weder an sich, noch nach seiner hohen Würdigung der Ehe als Geschlechtsvereinigung (2 Kor. 11, 2. Rom. 7, 4. Eph. 5, 28 f.) zuzutrauen ist. — Ohne *μέν* ist der Satz hingestellt, weil er erst rein für sich gedacht ist; die nachherige Beschränkung tritt dann mit *δέ* gegensätzlich hinzu. Vrgl. z. Eph. 5, 8 u. Fritzsche ad Rom. II. S. 423. Ebenso V. 8.

V. 2. Damit aber die Unzuchtvergehungen (s. über den Plur. des Abstr. Kühner II. S. 15. Maetz. ad Lycurg. S. 144 f.) verhütet werden, gilt in Praxi die Regel: jeder soll sein eigenes (ihm selbst eignen ehelich zugehöriges) Weib

\*) Dass mit *καλόν* etc. eine moralische Maxime, eine Aussage sittlicher Heilsamkeit gegeben ist, nicht etwa ein blosses Utilitätsprincip praktischer Klugheit, s. bes. aus dem Vergleichungssatz V. 9 u. aus V. 32—34, wo die ethische Förderlichkeit explicirt wird. Jedenfalls aber steht es nicht im Sinne absoluter Verbindlichkeit, vrgl. V. 26. 35.



haben\*) u. s. w. Zu *διὰ* vrgl. Winer §. 49. S. 372. Unrichtig Rückert, de Wette, Maier: *ἔχέτω* erlaube bloss, und zwar nach Rück., dass der Mann sein Weib auch fernerhin behalte. Gegen letzteres beweist V. 9. 10, und gegen ersteres, dass gleich V. 3 *ἀποιδότω* nicht permissiv zu fassen ist, wie auch das entsprechende *χαμψάτωσαν* V. 9; auch steht der Umstand entgegen, dass *διὰ τὰς πορνείας* ein sittlicher Bestimmungsgrund ist, aus welchem also keine blosser Erlaubtheit, sondern nur eine Verpflichtung folgen kann (vrgl. schon Erasm.). Dies Gebot ist aber eine sittliche Regel, von welcher, wo Hurerei nicht zu besorgen und also das *donum continentiae* vorhanden ist, aus höheren Rücksichten Ausnahmen eintreten können, wie P. selbst an seinem Beispiele gezeigt hat, — worin jedoch irgendwelcher gesetzlicher Cölibat durchaus keine Begründung findet; ihm ist vielmehr u. St. entschieden entgegen. Rück. meint ferner, P. zeige hier eine sehr geringe Meinung von der Ehe, und Baur (in d. theol. Jahrb. 1852. S. 15 f.) hat dies weiter dahin ausgeführt, dass die Ansicht des Ap. mit dem jetzt geltenden sittlichen Begriff von der Ehe nicht zusammenstimme. Vrgl. auch Rothe Ethik 1 Aufl. III. S. 614; dagegen Ernesti Ethik des Ap. Paulus S. 115 f. An sich schon ist es nicht wahrscheinlich, dass P., der die Verbindung mit Christo als Analogon der Ehe dachte, die Ehe nur als *temperamentum incontinentiae* gewürdigt habe. Nein, er hebt hier allein denjenigen Gesichtspunkt hervor, welcher seine Leser vorzugsweise anging (man denke an das *κορινθιάζεσθαι*). Dazu erübrigte es ihm bei der Erwartung der nahe bevorstehenden Parusie, sich über die sittliche Bedeutung einer Institution, die mit der Gestalt dieser Welt vergehen würde (V. 26. 29. 31. Matth. 12, 30), weiter auszulassen. Im Hinblick auf die einstehende *ἀνάγκη*, auf die Nähe des Herrn und auf die dadurch nothwendige, ungetheilte Hingabe an ihn, hatte er unter diesen gegebenen Verhältnissen die Ehelosigkeit als das, was an und für sich *καλὸν ἀνθρώπων* sei, erkannt, wenn nur keine Hurerei und Brunst damit verbunden sei. Von diesem durch die besonderen Umstände ihm dargebotenen Gesichtspunkte aus (daher auch nicht in Widerspruch mit Gen. 2, 18) behandelt er die Sache, behandelt sie also in besonderer Beziehung und nach einer bestimmten Seite hin, wobei die weiteren und höheren sitt-

---

\*) Dieses *ἔχειν* ist nichts anderes als das einfache habere (besitzen), nicht im Sinne des geschlechtlichen Umgangs (Kling, Heydenr. nach Cameron u. Estius), welcher fortzusetzen sei. Darauf kommt P. erst V. 3.

lichen Verhältnisse der Ehe ausserhalb der Gränze seiner jetzigen Aufgabe lagen. — Bemerke noch, wie scharf und bestimmt der Ausdruck V. 2 (vrgl. Eph. 5, 22. 25), nicht bloss überh. den ausserehelichen Geschlechtsverkehr und den Concubinat, sondern auch alle Polygamie ausschliesst.

V. 3. 4. Die Veranlassung dieser ausserdem höchst entbehrlichen Vorschrift muss im korinthischen Briefe durch die Mittheilung vorgekommener Zweifel gegeben gewesen sein. S. z. V. 1. — *τὴν ὀφειλὴν*) die betreffende Schuldigkeit (Rom. 13, 7), d. i. dem Contexte nach und decenter ausgedrückt das *debitum tori*\*). S. V. 4. Bei Griechen kommt das Wort überhaupt nicht vor. S. Lobeck ad Phryn. S. 90. Auch nicht bei d. LXX. u. Apokr. — *ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώμ.* etc.) Erläuterung zu V. 3. Das Weib hat über den eigenen Körper keine Gewalt, nämlich hinsichtlich der Beiwohnung, sondern die Gewalt über ihren Leib hat der Mann; ebenmässig (*ὁμοίως*) aber auch umgekehrt, so dass also „neutri liceat alteri conjugale debitum poscenti denegare“, Estius. Entsprechende Aeusserungen der Rabbinen s. b. Selden ux. Hebr. 3, 6. 7. — Zu *ἰδίου* bemerkt Bengel: es bilde mit *οὐκ ἐξουσιάζει* ein elegans paradoxon.

V. 5. „Vorenthaltet euch einander nicht, es wäre denn etwa dass (nisi forte, vrgl. 2 Kor. 13, 5. Luk. 9, 13) ihr euch eintretenden Falls (*ἂν*) aus Uebereinkunft auf Frist“ einander vorenthaltet (ergänze: *ἀποστερῆτε ἀλλήλ.*; s. z. Luk. 9, 13). Durch *ἀποστερ.* ist die selbstverständliche Sache in euphemistischer Weise ausgedrückt; *ἄγαν τοίνυν ἀρμοδίως τοῦτο τέθεικεν ἐπὶ τῶν οὐ συμφώνως τὴν ἐγκράτειαν αἰρουμένων*, Theodoret. — *ἵνα σχολάσητε* etc.) *ἵνα* führt den Zweck des eben zugestandenen *ἐκ συμφ. πρὸς καιρὸν* ein: „damit ihr freie Musse habet für das Gebet“, unabgezogen und unzerstreut durch sinnliches Begehren und Sinnenlust demselben obliegen könnet. Paulus meint nicht das gewöhnliche Beten des christlichen Gemüths, welches ja *ἀδιαλείπτως* geschehen soll (1 Thess. 5, 17. Eph. 6, 18), sondern ausserordentliche Bet-Uebung, welche man für eine längere Zeit (eine Reihe von Tagen) zum besondern Geschäft

\*) Die gewöhnliche Lesart *τὴν ὀφειλομ. εὐνοίαν* wäre nicht mit Grot. u. V. in demselben Sinne zu fassen, sondern mit Calvin u. M. allgemein benevolentiam. Denn für jenen speciellen Begriff ist nicht *εὐνοία* (auch nicht Philo de Abr. S. 384) der Ausdruck, sondern *φιλότης* (Homer), *μίξις, συνουσία*. Der Glossator hat also *τὴν ὀφειλὴν* entweder falsch verstanden, oder er verstand es zwar richtig, brauchte aber zur Erklärung einen unrichtigen Ausdruck. Auf ersteres weist die Lesart *ὀφειλομένην τιμὴν* b. Chrys.

bestimmt hat. Dass solche häusliche Andachten, welche hier als zusammen von Mann und Frau gepflogen klar vorausgesetzt werden, damals schon an christliche Festzeiten gebunden gewesen, ist nicht anzunehmen; wahrscheinlich waren sie noch ganz von dem Willen und Bedürfnisse der einzelnen abhängig. Die Idee aber, dass religiöse Uebungen die Beiwohnung zeitweilig ausschliessen, findet sich auch bei den Juden (Ex. 19, 15. 1 Sam. 21, 4) und Heiden. S. Wetst. u. Dougt. Anal. II. S. 111 f. Vrgl. Test. XII. patr. S. 673: *καιρὸς γὰρ συνουσίας γυναικὸς αὐτοῦ, καὶ καιρὸς ἐγκρατείας εἰς προσευχὴν αὐτοῦ. — καὶ πάλιν ἦτε*) noch von *ἵνα* abhängig, bezeichnet *σεμνῶς* das Wiederzusammensein zur ehelichen Beiwohnung. Zu *ἐπὶ τὸ αὐτό*\*) vrgl. zu Act. 1, 15. — *ἵνα μὴ πειράζῃ* etc.) Zweck des *καὶ πάλιν* — *ἦτε*: „damit der Satan nicht zur Sünde (zum Ehebruch) euch reize wegen eurer Unenthaltsamkeit“, weil ihr unenthaltsam seid; denn „Satanas vitiorum scintillas excitat“, Grot. *ἀκρασία*, im N. T. noch Matth. 23, 25, nach älterer Form *ἀκράτεια*, kommt her von *ἀκρατής* (*κρατεῖν*), Gegentheil von *ἐγκράτεια*. S. Lobeck ad Phryn. S. 524. Stallb. ad Plat. Rep. S. 461 B. Rückert vermuthet den Wortsinn: Nichtvermischung in ehelicher Beziehung (wegen eures Nichtgenusses der ehelichen Lust). Ganz wider den Gebrauch; denn *ἀκρασία* (mit langem α, von *ἄκρατος*), in jonischer Form *ἀκηρήσιη*, heisst schlechte Mischung, im Gegensatze von *ἐνκρασία*. S. Theophr. c. pl. 3, 2, 5. Dio Cass. 77, 22. P. hatte Ursache genug, von den Korinthern im allgemeinen Unenthaltsamkeit auszusagen und sie warnend auf diesen Mangel an moralischer Kraft hinzuweisen, auf Grund dessen der Teufel sie seinen Einwirkungen zugänglich zu machen suchen werde. Vrgl. 2 Kor. 2, 11.

V. 6. *Τοῦτο*) geht nicht auf das Folgende (J. Capell., Rosenm.), wozu es nicht passt; nicht auf V. 2 (Beza, Grot., de Wette, Gratam., Baur, Hofm.), auch nicht auf κ. *πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτό ἦτε* (Orig., Tert., Hieron., Corn. a Lap. u. M.), welches bloss ein untergeordnetes Stück des vorherigen Ausspruchs ist. Meyer beschränkt es auf den unmittelbar vorhergehenden Ausspruch *μὴ ἀποστερεῖτε — ἀκριβῶς ὑμῶν*, welcher den Schein einer *ἐπιταγή* haben könnte, aber eine solche nicht sein soll. P. wolle sich gegen das Missverständniß verwahren, als dürfe man nicht auch in anderer oder auf längere Zeit *ἐκ συνουφώνου* der Geschlechtsgemeinschaft sich enthalten. Doch dies verstand sich nach dem Vorigen und

\*) Gut Erasm.: „ut intelligas, eos ante fuisse separatos thalamis“.

dem Folgenden von selbst; und enthält nicht auch alles von V. 2 an nur Vorschriften von bedingter Verbindlichkeit, die erledigt sind, sowie des Ap. Maxime V. 1 (vgl. V. 7<sup>a</sup>) zur Richtschnur genommen wird? P. erörtert eben, was unter bestimmten Voraussetzungen, die auch er aus objectiven Rücksichten bestehen lassen will, sittlich sei. Daher führt τοῦτο δέ den Gesichtspunkt ein, unter dem der Ap. alles Vorige betrachtet wünschte (Beng., Pott, Flatt, Rückert, Osiand.). — συγγνώμη, nur hier im N. T. (Sir. praef. I. u. 3, 13), aber sehr oft bei Griechen, nicht b. d. LXX, heisst nichts anderes als entweder Verzeihung, oder, wie hier, Zugeständniss, Nachsicht, Vergunst, γνώμη κοινὴ τοῦ ἐπιεικοῦς δεσφῆ, Aristot. Eth. 6, 11. Daher treffend Vulg.: „secundum indulgentiam“, Zugeständnissweise. Theophyl.: συγκαταβαίνων τῇ ἀσθενείᾳ ὑμῶν. Erasm.: „consulo vestris periculis“. Sprachwidrig Hammond, Pott: κατὰ τὴν ἐμ. γνώμην. So selbst Valck: vgl. Calov., Flatt, Heydenr. u. M. Ohne Sprachgebrauch auch Ewald: „nach bestem Gewissen“.

V. 7. Nicht befehlsweise sage ich, dass ihr in der Ehe leben und in ihr in geordnetem Geschlechtsverkehre stehen mögt; wohl aber (δέ) wünsche ich, dass jedermann bleiben möchte, wie ich, nämlich unverheirathet. Diesen Wunsch zur ἐπιταγή zu erheben, hindert ihn die Einsicht in das Walten der göttlichen Gnade, welche nicht alle auf denselben Weg zur Lösung der sittlichen Aufgaben des christlichen Lebens weist. Somit hat P. bei χάρισμα allerdings nicht seine Ehelosigkeit, sondern den charismatischen Grund derselben im Sinne; aber Meyer wird der Bedeutung des abschliessenden Axioms nicht gerecht, wenn er den Gedanken darin findet: ich wünsche dass jeder die Gabe der Enthaltbarkeit haben möchte, doch diese ist nicht jedem verliehen. P. fordert vielmehr deshalb nicht die Ehelosigkeit und die Enthaltung von der Geschlechtsgemeinschaft, weil er die individuelle Beschränktheit und die Verschiedenheit auch der charismatischen Begabung rückhaltlos anerkennt. Erschreibt sich nicht bloss etwas zu was er andern abspricht, sondern sieht auch bei denen, mit welchen er κατὰ συγγνώμην handelt, ein χάρισμα walten, das ihn von einer Verallgemeinerung der Forderungen, die er kraft seines χάρισμα an sich stellen darf, abhält. — ὡς καὶ ἐμαυτὸν) wie auch ich selbst. Das καί ist wie z. B. Act. 26, 29 das der Vergleichung. — χάρισμα) eine von der göttlichen Gnade verliehene besondere Tüchtigkeit für die Zwecke des Reichs Gottes. Vgl. z. 12, 1—4. Rom. 12, 6. Deren Vorhandensein ist allerdings und zwar nothwendig (weil durch den Geist vermittelt) innerhalb

der christlichen Gemeinde gedacht. Dem widerstreitet nicht *πάντας ἀνθρώπους*, da P. die Gnadengabe, welche er als Christ zu besitzen sich bewusst ist, und von der er weiss, dass sie in der Christenheit dem einen verliehen, dem andern versagt ist, sehr füglich allen Menschen wünschen konnte. — *ὁ μὲν οὕτως* etc.) ist nicht so zu fassen, dass mit dem ersten *οὕτως* die Enthaltensamkeitsgabe, mit dem zweiten die Tauglichkeit zum Ehemann gemeint sei (de Wette nach Aelteren, schon Theodoret u. Theophyl.), sondern ganz allgemein: der eine hat seine eigentümliche Gnadengabe in der Weise, der andere in der. Diesem allgemeinen ist der Besitz der Enthaltensamkeit oder der eines andern Gnadengeschenks subsumirt. Zu dem doppelten *οὕτως* vrgl. LXX. 2 Sam. 11, 25: *ποτὲ μὲν οὕτως καὶ ποτὲ οὕτως καταφάγεται ἡ ῥομφαία*, auch Jud. 18, 4. 2 Reg. 5, 4. 2 Sam. 17, 15. Nicht so bei Griechen.

V. 8—17. Belehrung über verschiedene Verhältnisse des ehelichen und ehelosen Lebens\*).

V. 8. 9. *Λέγω δέ* führt von dem V. 7 Enthaltene(n) (von dem subjectiven Wunsche des Ap. und dessen objectiver Beschränkung) auf die daraus fliessenden Rathschläge, welche er nunmehr auszusprechen hat. Rückert: Paulus gehe von den Verheiratheten auf die Unverheiratheten über. Aber so müsste (vrgl. V. 10) *τοῖς δὲ ἀγάμοις* voranstehen; dazu ist vorher nicht von den Verheiratheten für sich, sondern von

---

\* ) Zur Textkritik: V. 10. Mit Lachm. u. Rückert *χωρίζεσθαι* statt *χωρισθῆναι* zu setzen (nach ADEFG), scheint bei den wichtigen Gegenzeugen (NBCKLP al.) widerrathen. Die LA. ist durch Ausgleichung mit *ἀφιέναι* V. 11 entstanden. — V. 13. *οὕτως* Gebilligt von Griesb., aufgenommen von Lachm., Rück., Tisch., Tregell. Die Zeugen entscheiden gegen *αὐτός* (Elz.). Darum ist aber auch V. 12 *αὕτη* zu schreiben (mit Lachm., Tisch., Rück.) — *αὐτόν* Lachm., Rück., Tisch., Tregell. *τὸν ἄνδρα*, gebilligt auch von Griesb., nach entscheid. Zeugen; *αὐτόν* ist nach V. 12 eingekommen. Wäre glossirt worden, so würde sich die entsprechende Verschiedenheit auch V. 12 bei *αὐτὴν* finden. — V. 14. *ἀνδρὶ* ἁδελφῶ haben die Majuskeln N\*A bis G Copt. Baschm. It. Hier. Aug. Empfohlen von Griesb., aufgenommen von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. *ἀνδρὶ* ist Erklärungsbeisatz. — V. 15. *ἡμᾶς* Tisch.: *ὑμᾶς*, seine Zeugen sind schwächer, als die für die l. rec., doch spricht der Zusammenhang dafür, dass der beratende Apostel sich nicht mit den Rath empfangenden Eheleuten zusammen schliesst. — V. 17. *κύριος* lect. rec., Matth.: *θεός* und nach *κέκληκεν*: *ὁ κύριος*. Gegenentscheidende Zeugen; *κύριος* ward durch *θεός* glossirt und verdrängt, und späterhin an der unrechten Stelle wiederhergestellt. Daher hat FG *ὁ κύριος* — *ὁ κύριος ὁ θεός*. — Für *ἐμέρισεν* lect. rec. Lachm. liest Tisch. VIII auf Grund von N\*B *μεμέρικεν*, was *κέκληκεν* zu Liebe hineingebessert ist. Zum ganzen V. vrgl. Reiche I S. 174 f.



Bedeutung und Unterschied eines enthaltsamen Lebens und des erlaubten Geschlechtsverkehrs in der Ehe gesprochen. — *τοῖς ἀγάμοις*) nicht die ganze Kategorie der Nichtvermählten (Meyer), auch nicht bloss die Wittwer (Erasm., Beza, Grot., Calov., Estius, Pott, Heydenr., Billr., Ewald) oder die ledigen Männer (Rück.), sondern die über das normale Alter hinaus unverehelicht gebliebenen beider Geschlechter. So umfasst auch das gegensätzliche *τοῖς γεγαμηκόσι* V. 10 beide Geschlechter. Zur Sache vrgl. Pauly RE. des class. Altert. unter *ἄγαμος*. Zu einer beschränkenden Fassung berechtigt der Zusatz *κ. ταῖς χήραις* keineswegs. Derselbe fügt vielmehr zu der grossen Klasse der *ἄγαμοι*, der über das normale Alter hinaus Unvermählten, eine besondere Klasse, die der ersteren gleichzuachten ist. Daher heisst *καί* weder „auch“ (Hofm.) noch „und namentlich“ (Meyer), sondern einfach „und“. Der Wittwen Ledigbleiben mag P. im gemeindelichen Interesse ganz besonders gewünscht haben (Rom. 16, 1. 1 Tim. 5, 9 f.). — *καλὸν* (wie V. 1) *αὐτοῖς*, sc. *ἐστι*, vrgl. V. 40. — *ἐὰν μείνωσιν* etc.) „wenn sie geblieben sein werden wie auch ich“, nämlich geblieben bin, d. i. unverheirathet. Das Gegentheil ist *γαμησάτωσαν* V. 9. Das *ὥς καὶ* ἡγώ hat mithin hier vom Contexte eine andere Beziehung als V. 7. Nach Luther, Grot. u. M. soll aus u. St. folgen, dass Paulus Wittwer\*) gewesen sei. So auch Ewald. Dieser Schluss beruht aber auf der sprachlich unzulässigen Annahme, dass *ἀγάμοις* Bezeichnung bloss der Wittwer sei (d. i. *χήροι*), und wäre nicht einmal bei dieser Voraussetzung sicher. Ueberdies steht Act. 7, 58 entgegen; denn nach der Steinigung des Stephanus wäre eine Verheirathung des Paulus nicht zu setzen. — *οὐκ ἐγκατεύονται*) enge zu verbinden: unenthaltsam sind. S. Hartung Partikell. II. S. 122. Mätz. ad Antiph. S. 267. Ameis. z. Hom. Od. β, 274. Das Verb. *ἐγκατεύεσθαι* (Sir. 19, 6) ist der alten Gräcität fremd, obwohl gerade *οὐκ ἐγκατ.* von Thomas S. 30 u. Phryn. S. 442 gebilligt ist. — *γαμησάτ.*) Ueber die spätere Form *ἐγάμησα* s. Lobeck ad Phryn. S. 742. — *πυροῦσθαι*) in Brand zu gerathen, von heftigen Affecten (2 Kor. 11, 29. 2 Makk. 4, 38. 10, 35. 14, 45; von der Liebe Anacr. 10, 13) hier: „occulta flamma concupiscentiae vastari“, Augustin. de sancta virginit. 34. Vrgl. Suicer. Thes. II. S. 895. Aus den Rabbinen: die Geschichte des Amram bei Lightf. Hor. S. 190. Aus dem

\*) Dass P. nie verheirathet war, ist die herrschende und richtige Ueberlieferung der alten Kirche (Tertull., Hier., Chrys. etc.). Das Gegentheil bei Clem. Al. (in Eus. H. E. 3, 30).

Classischen: Jacobs Del. Epigr. 5, 34. — *κρεῖσσον*) nicht insofern es unter zwei Uebeln das kleinere ist (Rück., Kling., vrgl. Estiús), sondern insofern das Heirathen sündlos (V. 28. 36), die Brunst sündlich ist (Matth. 5, 28).

V. 10. Denen aber, die geheirathet haben; dies ist dem *γαμησάτωσαν* entgegengesetzt, als welches sich auf zukünftige Verheirathungen bezog. So wie daher *γαμησάτ.* nur christlichen Unverehlichten beiderlei Geschlechts galt, so geht auch *γεγαμηκόσι* nur auf beiderseits christliche Verheirathete. Sehr richtig werden dann V. 12 die Ehegatten, deren einer nicht christlich ist, mit *τοῖς λοιποῖς* bezeichnet; denn ausser den bis V. 12 Besprochenen sind weiter keine zu besprechen übrig, als die in gemischter Ehe lebenden. Rück. versteht *τοῖς γεγαμηκόσι* speciell von den Neuverehelichten; Paulus meine einen bestimmten Fall, da vielleicht ein lediger Mann eine Wittwe geheirathet habe, was manche gemissbilligt hätten; weil aber der Ap. V. 8 für solche Fälle abräthend geurtheilt, habe er jetzt verbieten müssen, eine solche Ehe wieder zu lösen. Allein die Zusammenstellung der *ἄγαμοι* und Wittwen V. 8 zeugt hierfür gar nicht, denn *ἀγάμοις* geht auf beide Geschlechter. Ferner müsste dem Partic. Perf., welches das Praesens der vollendeten Handlung ist, die Vorstellung „Neuverheirathet“ durch einen Beisatz (etwa *νεωστί*) oder wenigstens durch den Context gegeben sein. Dass aber P. vom Weibe zuerst und mehr redet, erklärt Meyer daher, dass die Fälle, in denen sich das Weib vom Manne trennt, die dem christlichen Bewusstsein anomalste Erscheinung auf diesem Gebiete darboten, und gleichwohl in dem lasciven Korinth nicht selten auch in der Christengemeinde vorkommen mochten. Näher liegt es, zwar nicht mit Hofm. bei den korinthischen Weibern die Neigung, in frommer Ueberspannung allen geschlechtlichen Umgang zu meiden, vorauszusetzen (vrgl. de Wette), wohl aber, die Thatsache, dass bei den Frauen die Neigung zur Lösung der Ehe grösser war, aus dem empfindlicheren Druck, den jedes Missverhältniss in derselben auf sie üben musste, zu erklären\*). Die Möglichkeit, dass dieser Punkt in Folge einer Befragung vom Apostel erledigt werde (Hofm.), muss jedenfalls offen gehalten werden, wenn die mit Nachdruck voraufgeschickte Weisung an das Weib nicht als

---

\*) Ueber die Leichtigkeit, mit welcher im hellenischen bürgerlichen Leben die Ehetrennungen stattfanden und verliefen (Herm. Privataltert. §. 30, 14—16), nicht bloss durch männliche Entlassung (*ἀποπέμπειν*, *ἐκβάλλειν*), sondern auch durch weibliche Verlassung (*ἀπολείπειν*) vrgl. Bremi ad Dem. I. S. 92.

zufällig angesehen werden darf. — οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ὁ κύριος) Die Verneinung ist absolut. Paulus wusste aus der lebendigen Ueberlieferung, was Christus von der Ehescheidung gebietet. Matth. 5, 31 f. 19, 3—9. Mark. 10, 2—12. Luk. 16, 18. Daher ὁ κύριος, sc. παραγγέλλει, denn Christi Gebieten dauert lebendig fort (gegen Baur, welcher aus dem zu ergänzenden Praesens schliesst, P. meine die ihm durch Eingebung gewordene Eröffnung des Willens Christi). Anders 1 Thess. 4, 15. Was aber das ἐγὼ betrifft, so hat Paulus (V. 40) seine Individualität unter dem Einflusse des heiligen Geistes gewusst. Er unterscheidet demnach hier u. V. 12. 25 nicht zwischen selbsteigenen und inspirirten Vorschriften, sondern zwischen solchen, welche aus seiner eigenen vom Geist erfüllten und geleiteten Subjectivität hervorgegangen sind, und solchen, welche Christus selbst durch sein objectives Wort vertritt. Da nun das πνεῦμα θεοῦ vom πνεῦμα Χριστοῦ inhaltlich nicht verschieden ist (Rom. 8, 9—11), so konnte auch für erstere Gebote das Prädicat κυρίου ἐντολαί (14, 37 nach d. Text. rec.) geltend gemacht werden, aber weder in gleichem Sinne wie für letztere, bei welchen die eigene Subjectivität gar nicht mit Theil hat, noch daher auch in gleicher absoluter Verbindlichkeit, vielmehr nur insofern als der andere sie als ἐντολὰς κυρίου anerkennt (14, 37). — μὴ χωρισθῆναι) „nicht gelöst werde“, was aber hier nicht rein passiv ist (wie Polyb. 32, 12, 7), sondern in die Bedeutung: „sich nicht trenne“ übergeht. Isae. 8, 36. S. 73. Dass übrigens dies und μὴ ἀφιέναι V. 11 nicht so verschieden sei, dass jenes nur von der Frau, dieses nur vom Manne gesagt werden könne, beweist V. 13. 15.

V. 11. Ἐὰν — καταλλ. scheidet parenthetisch aus der mit καὶ ἄνδρα fortfahrenden Structur. „Falls sie aber etwa (ἐὰν δέ) auch (καί, d. i. ja, wirklich; s. Hartung Partikell. I. S. 132 f.) geschieden ist (sich getrennt habe)“. Damit gestattet P. nicht etwa Ausnahmen, als ob jenes Gebot so strenge nicht zu nehmen sei (wogegen schon οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ὁ κύρ. V. 10), auch setzt er nicht einen möglichen künftigen Fall (Meyer), was sachlich doch auf das Gleiche herauskommt, sondern verordnet das Nöthige über bereits eingetretene Fälle (Rück., Hofm.). — μενέτω ἄγαμος) setzt voraus, dass ihre Ehe nicht als wirklich gelöst anzusehen sei. Ueber die Pflicht des Mannes, der im berücksichtigten Falle die Scheidung nicht veranlasst hat, sagt der Ap. nichts. — ἢ) oder aber; vrgl. z. 9, 15. — καταλλαγῆτω ist nicht geradezu medial zu fassen, sondern lässt das active Subject unbestimmt (Winer §. 39, 2. S. 245): „sie lasse sich versöhnen, werde

wieder gut mit ihrem Manne“. Die Selbsttrennung des Weibes von ihrem Manne ist eben die Aufhebung ihres friedlichen Verhältnisses zu ihm, welches wiederhergestellt werden soll. — καὶ ἄνδρα γυν. μὴ ἀφιέναι) und dass ein Mann ein Weib nicht entlasse, fortschicke, sich von ihr scheide. Der Zusatz Jesu (nach Schamai's Lehre) παρεκτός λόγου πορνείας Matth. 5, 32. 19, 9 findet sich Luk. 16, 18 u. Mark. 10, 11 nicht. Dass ihn Paulus nicht als christlich anerkannt, vielleicht auch gar nicht gekannt habe, ist schon deshalb nicht anzunehmen, weil sich dieser Scheidungsgrund von selbst verstand, Vrgl. zu Matth. 5, 32.

V. 12. Die λοιποὶ sind diejenigen, welche mit einer nichtchristlichen Person verheirathet sind, so dass der eine Theil Christ geworden ist, der andere nicht. S. z. V. 10. — οὐχ ὁ κύρ.) denn von Christo war in Betreff solcher Ehen noch keine Vorschrift gegeben; er hatte dazu noch keine Veranlassung. Beachte, wie passend P. hier nicht wieder παραγγέλλω sagt. — συνευδοκεῖ) „mitbilligt“ (vrgl. z. Rom. 1, 32), mit beistimmt; denn dass der christliche Theil seinerseits die Fortsetzung der Ehe billige, setzt Paulus voraus\*). Dem Zusammenhange fremd ist Billroth's Meinung: in συνευδ. liege die Verachtung der Christen bei den Heiden. Zu οἰκεῖν μετά, hausen mit, vom ehelichen Zusammenleben, s. Seidl. ad Eur. El. 99: ἐν γάμοις ζευχθεῖσαν οἰκεῖν, vrgl. 212. — Zu viel will Meyer aus V. 12 erschliessen, wenn er mit Berufung auf Pelag. („Non enim dixit: si quis ducit, sed: si quis habet infidelem“) und Theodoret (περὶ τῶν πρὸ κηρύγματος συναφθέντων ἔφη) behauptet, das Heirathen eines Nichtchristen sei darin verboten. Rücksichtlich solcher Heirath ist gar keine Norm aufgestellt, P. spricht allein über bestehende Verhältnisse, von denen man auch nicht sagen kann, sie stammten alle aus der vorchristlichen Zeit beider Gatten.

V. 13. Καὶ οὗτος) häufige Redewendung (statt ὅς etc.) bei καί. S. z. Luk. 10, 8 u. Kühner II. S. 936. — μὴ ἀφιέντω τ. ἄνδρα) so entlasse sie den Mann nicht, sie schicke ihn nicht fort. Anders zu fassen (sie verlasse ihn nicht) ist nach V. 12 durchaus willkürlich. Richtig Vulg.: „non dimittat virum“. Das anscheinend Ungehörige des Ausdrucks hat Beng., dem Meyer bestimmt (vrgl. Harless S. 85),

\*) Daher ist auch im zweiten Gliede das Compos. συνευδοκεῖ, obgleich der Mann das Subject ist, mit richtigem Grund und Vorbedacht gesetzt, und nicht mit dem blossen εὐδοκεῖ nach B. zu vertauschen (gegen Buttm. in d. Stud. u. Krit. 1860. S. 369).

vielleicht gar zu fein erläutert (zu V. 10): „Separatur pars ignobilior, mulier; dimittit nobilior, vir; inde conversa ratione etiam mulier fidelis dicitur dimittere, et vir infidelis separari V. 13. 15“. Es genügt wohl, die Wahl des Ausdrucks aus dem Parallelismus der Glieder zu erklären; denn nicht unbedingt gewährt der Ap. dem Weibe gleiches Recht mit dem Manne (11, 3. 14, 34. Eph. 5, 22. Kol. 3, 18. 1 Tim. 2, 11 f. Vrgl. Gen. 3, 16). Danach erledigt sich auch Olshausens Meinung, der christliche Theil sei in einer gemischten Ehe nach des Ap. Lehre stets der herrschende. Die Anweisung ist übrigens unabhängig von der bei den Hellenen und Römern auch den Frauen zugestandenen Befugniss, sich vom Manne zu scheiden (laxe Grundsätze in dieser Beziehung auch bei Rabbinen: Lightf. S. 191).

V. 14\*). Denn — dies rechtfertigt die V. 12. 13 gegebene Vorschrift — die Unheiligkeit des nichtchristlichen Theils ist vermöge seiner persönlichen Verbindung mit dem christlichen aufgehoben; geheiligt ist er, was in der Person des christlichen Theils, mit welcher er in ehelicher Vereinigung steht, ursächlich begründet ist, und somit ist der mögliche Anstoss, dass man sich durch Fortsetzung solcher Ehe profanire, entfernt. Paulus urtheilt also, dass die christliche *ἀγιότης*, das höhere Analogon der jüdisch-theokratischen Gottgeweitheit, auch das nichtchristliche Glied der Ehe aus dem Stande der Unreinheit aussondere. Meyer sieht den Realgrund dafür in dem innigen Lebenscontacte der Ehe, der wie durch eine heilige Ansteckung des höhern gottgeweihten Charakters des Gatten, welcher dem Israel Gottes, dem heiligen *φύραμα* angehört (Gal. 6, 16. Rom. 11, 16), theilhaftig mache\*\*). Aber er selbst erschüttert diese Fassung, wenn er sich gegen die Deutung des *ἡγίασται* von der sittlichen Wiedergeburt des *ἄπιστος*, deren subjective Bedingung doch der Glaube sei, ausspricht. Der Uebergang der *ἀγιότης* beruht vielmehr darauf, dass auch für den Ap. als objectives Gesetz des höheren Lebens gilt, dass die Verbindung mit dem Heiligen ebenso heiligt, wie die Verbindung mit dem Unreinen verunreinigt (Heinrici S. 195 f.); dass bei der Verwirklichung desselben der die *ἀγιότης* setzende Wille Gottes auch sittliche Factoren zur Wirkung bringt, ist selbstverständlich, aber zunächst kommt hier einzig der erstere in Betracht. Dies wird sogleich durch Hinweis auf ein zuge-

\*) Vrgl. z. V. 14 Otto wider die Abrenunciatio, 1864.

\*\*) Chrys.: *οὐκ ἡ καθαρότης τῆς γυναικὸς τὴν ἀκαθαρσίαν*. Vrgl. Erasm. Paraphr. „Non inficit deterioris impietas alterius pietatem, quin illud potius praeponderat quod melius est et efficacius“.



standenes oder anerkanntes analoges Verhältniss verdeutlicht: *ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα* etc. Wie die Kinder Theil haben an den von Gott geordneten Lebensbedingungen der Eltern, obwohl dieselben ihrerseits nichts gethan haben, an denselben Theil zu gewinnen, so eignet die eheliche Verbindung auch dem nichtchristlichen Gatten die heiligenden Wirkungen des Christenstandes zu. Durch das eheliche Verhältniss gewinnt er Theil an der Heiligkeit des Gatten (Hofm.), ebenso wie das Kind durch die Kindschaft an der Heilsstellung der Eltern Theil erhält. — Zahlreiche Erklärungen Aelterer (z. B. Calov. u. M.: *ἡγ.* gehe auf den *usus conjugal*is, welcher geheiligt werde per *precēs fidelis conjugis*; Tert., Hier., Theodoret, Castal., Estius u. M.: es meine die Bestimmung zur künftigen Bekehrung, so dass es „*candidatus fidei est*“ bedeute) s. in Poli Synops. u. Wolf Cur. phil. Bemerke übrigens, wie ganz anders P. das Verhältniss des Christen in hurerischer Verbindung gefasst hat (6, 15). Die entgegengesetzten Wirkungen, welche er dem Geschlechtsleben in und ausser der Ehe vindicirt, beweisen, dass er den sittlichen Charakter der Ehe nicht verkennt. — Zu *ἐν τῇ γυν.* und *ἐν τῷ ἀνδ.* vrgl. *ἐν σοὶ πᾶς ἔγωγε σῶζομαι*, Soph. Aj. 519: *ἐν σοὶ ἔσμεν* Oed. R. 314 u. drgl. Ellendt Lex. Soph. I. S. 597. — *ἐπεὶ ἄρα* etc.) weil sonach (wenn nämlich jenes *ἡγίασται* nicht stattfindet; vrgl. 5, 10) d. i. weil sonst eure Kinder unrein, profan sind. Dass die Christenkinder nicht profan, ausserhalb der theokratischen Gemeinschaft und des göttlichen Bundes, zum unheiligen *κόσμος* gehörig, sondern heilig sind, ist das Concessum, aus welchem Paulus beweist, der nichtchristliche Gatte sei durch seine christliche Eehälfte geheiligt; denn wie bei den Kindern nichts anderes als der specifische Verband mit Christen (ihren Eltern) das Heiligmachende ist, so muss auch in der gemischten Ehe derselbe Verband denselben Einfluss haben \*). — Wäre damals die Taufe der Chri-

---

\*) Das Wesen dieses Verbandes liegt bei den Kindern nicht in der Zeugung oder Geburt durch christliche Eltern, da die Kinder, die doch um ihrer Eltern willen heilig sind, schon vor dem Uebertritte der letzteren zum Christentume geboren oder gezeugt sein können. Auch ist nicht mit Hofm. zu sagen: als Gabe Gottes sei das Kind heilig für das Verhältniss zu den Eltern, welche dabei die Sünde, mit welcher es geboren sei, nicht ansehen. So würden ja die wesentlichen Momente des Gedankens mit willkürlicher Beschränkung desselben zwischen die Zeilen gelegt. Das von Paulus ohne alle Einschränkung einfach ausgesprochene Verhältniss liegt vielmehr in der unmittelbaren innigen Lebensgemeinschaft, vermöge welcher die Weihe christlicher Heiligkeit, in der die Eltern stehen, auch auf ihre Kinder übergeht, welchen sonst, als noch *ἀπίστοις*, das Prädicat *ἀκάθαρτα* zukäme (Meyer), nur

stenkinder schon üblich gewesen, so hätte Paulus nicht so schliessen können, weil dann die *ἀγιότης* der Christenkinder einen andern Grund gehabt hätte\*). Auch enthält u. St. nicht einmal eine exegetische Rechtfertigung der Kindertaufe (gegen de Wette in d. Stud. u. Krit. 1830 S. 669 f., Neand., Olsh., Osiand. u. Aeltere); vrgl. z. Act. 16, 15. Der Anknüpfungspunkt für diese ist die allmähliche Entwicklung der Erbsündenlehre. — *ὑμῶν*) ist nicht mit den Meisten nach Chrys. (auch noch Pott, Flatt, Ewald, Harless) auf die Eheleute gemischter Ehen zu beschränken, sondern, wie P. selbst durch den Wechsel der Personen gewiss macht, auf die Leser als Christen überhaupt\*\*) zu beziehen (de Wette, Schrader, Rückert, Olsh., Osiand., Neand., Maier, Hofm.; Billr. entscheidet sich nicht), doch ohne die Kinder gemischter Ehen davon auszuschliessen, da es folgerichtig auch diesen, von dem christlichen Vater oder der christlichen Mutter her, wenigstens an einer „quadam sanctitatis adspergine“ (Anselm.) nicht fehlen konnte. Inwiefern auch den Juden die Kinder gemischter Ehe als heilig galten, s. b. Wetst. u. Schoettg. z. u. St. — *νῦν δέ*) so aber, wie 5, 11.

V. 15. Vorher hatte Paulus verordnet, der christliche Gatte solle sich, wenn der nichtchristliche mitstimmt, nicht trennen. Wie aber wenn der nichtchristliche Theil sich trennt? Dann soll man ihn lassen und nicht zurückhalten (*χωρίζεσθω*, permissiv, s. Winer §. 43, 1 S. 291); „suas sibi res habeat; frater sororve sit aequo animo“, Beng. Der Grund dafür: „Nicht unfrei ist der Christ unter solchen Verhältnissen, wohl aber (*δέ* nach d. negativen Satze) hat in Frieden uns (auch s. d. krit. Anm.) Gott berufen“, so dass also ein durch Zwang unfriedliches Zusammenleben wider die Berufung ist. — *οὐ δεδούλ.*) nicht geknechtet ist, so dass er nämlich doch noch einem solchen *χωριζόμενος*

dass der zureichende Grund nicht in dieser Lebensgemeinschaft, sondern in Gottes Veranstaltung zu suchen ist (vrgl. Weiss, bibl. Theol. des N. T. S. 337).

\*) Vrgl. Jebamoth f. 78, 1: „Si gravida fit proselyta, non opus est, ut baptizetur infans quando natus fuerit; baptismus enim matris ei cedit pro baptismo“.

\*\*) Vrgl. Müller v. d. Sünde II. S. 383. A. 5. Doch ist mit u. St. die allgemeine menschliche Unreinheit von Natur und Geburt nicht zu beweisen, da *ἀκάθαρα* nicht sittliches, sondern theokratisches Unreinsein (= *κοινά* Act. 10, 28) bedeuten muss. Dies auch gegen Ernesti Urspr. d. Sünde II. S. 162 f. und die ältere, besonders von Melancth. vertretene Erklärung von *ἀκάθαρα* gleich spurii. Die Christenkinder sind ja nach u. St. (ohne Taufe) auch schon in einer Lebenszeit heilig, in welcher die Aufhebung der Unreinheit durch die Glaubensgemeinschaft mit dem Erlöser noch nicht denkbar ist.

ehelich verhaftet bliebe\*). Der Ausdruck lässt das Unwürdige des Verhältnisses fühlen. Vrgl. Gal. 4, 3. Plat. Pol. 9. S. 589 E. Soph. Trach. 256. 4 Makk. 3, 3 f. 13, 2. S. dagegen das einfache *δέδεται* V. 39. — *ἐν τοῖς τοιούτοις*) nicht: in Dingen des natürlichen Lebens, dem die Ehe angehört (Hofm.); besser unter den so bewandten Umständen, d. i. in solcher Sachlage, wo sich der nichtchristliche Theil trennt. Luther: in solchen Fällen; (vrgl. *ἐν τοῖςδε* Soph. Oed. T. 892. *ἐν τούτοις* Plut. glor. Ath. S. 350 A. Phil. 4, 11. *ἐν οἷς* Antiph. 1, 6 u. dazu Mätz. S. 131); die von Heinrich bevorzugte Fassung von „nicht gebunden — an solche“ scheitert an dem Sprachgebrauche (vrgl. 2 Petr. 2, 19. 4 Makk. 3, 3. 4). Nach *τοιούτοις* ist nur ein Komma zu setzen. — *ἐν εἰρήνῃ*) ist nicht gleich *εἰς εἰρήνην* (Rosenm., Flatt, Rückert, Billr.). Auch sagt es nicht: in welcher ethischen Form Gottes Ruf geschehen sei, der uns so zum Messiasreiche berufen habe, dass er uns dabei betrifft unsers Verhältnisses zu anderen Friede verkünden liess (Eph. 2, 14 f.) (Meyer). Vielmehr drückt *ἐν εἰρήνῃ* den Zustand aus, in welchen die Berufung den Gläubigen versetzt, und zwar hier das objective Verhältniss, in dem er als Berufener zu seiner Umgebung stehen soll: „um in Frieden zu sein“ (de Wette, Osiand., Maier al.). Analog Eph. 4, 4. 1 Thess. 4, 7. Gal. 1, 6. Ueber die Vertauschung von *ἐν* und *εἰς* vrgl. Buttm. S. 282. Die *εἰρήνη* vom Frieden der Seele mit Gott zu fassen (Harless, Hofm.), ist nur dann möglich, wenn *δεδοúl.* auf Gewissensbindung bezogen wird; und auch so müsste man als Correlat vielmehr *ἐν* oder *ἐπ' ἐλευθερίᾳ* (Gal. 5, 13) erwarten.

Anmerk. Da hier die Desertio (*χωρίζεται*) als Zulässigkeitsgrund der Scheidung erscheint, so hat man Widerspruch mit Matth. 5, 32. 19, 9 gefunden und manche Auswege gesucht (s. Wolf z. u. St.). Aber der Schein dieses Widerspruchs schwindet durch V. 12, wornach Jesus von gemischten Ehen keinen Ausspruch gethan hat, mithin Matth. 5, 32 den gläubigen Theil nur insoweit binden kann, dass er nicht der ver-

\*) Weiss in d. Deutsch. Zeitsch. 1856. S. 267; bibl. Theol. S. 393 versteht *δεδοúl.* von der Gewissenslast dem Gebote Christi von der Unauflöslichkeit der Ehe gegenüber. Eben so Hofm. Diese sachlich sehr berechnete Beziehung müsste aber näher angedeutet sein. Der Einwand aber, bei obiger Fassung werde etwas selbstverständliches gesagt, es brauchte ja nicht erst gestattet zu werden, dass eine faktisch gelöste Ehe nicht mehr fortgesetzt werde, trifft das Zugeständniss des Ap. nicht; es handelt sich hier ja im Gegensatz zu V. 10 u. 11 um die Anerkennung des guten Rechts einer definitiven Trennung. Demnach ist *οὐ δεδοúl.* das Gegentheil des *μὴ ἀφίέντω* V. 12. 13.

lassende sein darf. Geschieht die Verlassung von Seiten des ungläubigen Theils, so kann, da dieser nicht unter den Ausspruch Christi fällt, die Ehe als thatsächlich aufgelöst betrachtet werden, und der gläubige Theil ist nicht gebunden. Die oft gemachte Anwendung aber des zulassenden *χωρίζω* auch auf beiderseits christliche Ehen, wenn nämlich der *χωριζόμενος* ein unchristlich gesinnter Christ sei (Harless), ist exegetisch unstatthaft, da die *λοιποί*, von denen hier die Rede ist (s. V. 12), die spezifische Kategorie der gemischten Ehen, bei denen also der eine Theil unter *τοὺς ἔξω* gehört, ausmachen. Vrgl. Vorr. z. 4. Aufl. S. VII f. — Darüber, ob Paulus dem christlichen Theile die Wiederverheirathung erlaube, giebt u. St. keinen ausdrücklichen Aufschluss. Denn *οὐ δεδούλωται* verneint nicht den Zwang, „ut calebs maneat“ (Grot. u. M.), sondern die Nöthigung zur Fortsetzung der Ehe\*). Meyer hält den Schluss für berechtigt, dass Paulus vorkommenden Falls ebensowenig wie er das Scheidungsverbot Christi auf gemischte Ehen anwandte auch das Verbot der Wiederverheirathung auf solche Ehen angewandt haben würde. Sicherer erscheint im Hinblick auf V. 11 der Schluss, dass er unverheirathet bleiben solle. Andernfalls würde P. hier und dort der Ehe eine verschiedene sittliche Bedeutung beilegen. Vrgl. Weiss, bibl. Theol. S. 392 f.

V. 16. Bestätigung des vorherigen Gedankens, dass der Christ nicht gebunden sei in solchen Fällen, vielmehr seiner Berufung gemäss in Frieden leben solle: Denn weder das (christliche) Weib weiss, ob sie durch ihr ferneres Zusammenbleiben mit dem (nichtchristlichen) Manne dessen Bekehrung bewirken werde, noch weiss der (christliche) Mann, ob u. s. w. Diese Ungewissheit kann keinen Zwang zum Nachtheil des Friedens begründen. Vrgl. de Wette, Osiand., Neand., Ewald, Maier, Hofm. Die Meisten dagegen glauben seit Chrys., *εἰ* im Sinne von *εἰ μὴ* nehmend (s. auch Tholuck Bergpred. S. 251 f.), V. 16 spreche einen neuen Grund aus, die Ehe nicht zu trennen, nämlich die Möglichkeit der Bekehrung des nichtchristlichen Gatten. *Ἀνάδεξαί φησιν ἐπὶ χρησταῖς ἐλπίσι τὸν πόνον ἔχεις τὸν θεὸν τῆς προθυμίας ἐπίκουρον*, Theodoret. Man findet nämlich in *ἐν δὲ εἰρήνῃ* etc. den Gedanken: doch soll der christliche Theil alles thun, den Frieden zu erhalten und den heidnischen Theil zu tragen,

---

\*) Sehr richtig Phot. b. Oecum.: *οὐκ ἔχει ἀνάγκην ὁ πιστὸς ἢ ἡ πιστὴ ἐν τοῖς ἀπίστοις τοιαύτην, οἷα αὐτῷ ἐπὶ τῶν πιστῶν ἔχει μὲν γὰρ παντὶ τρόπῳ, χωρὶς λόγου πορνείας οὐκ ἔξεστιν ἀπ' ἀλλήλων τοὺς συναφθέντας χωρισθῆναι ἐνταῦθα δὲ, ἂν μὲν συνενδοχῇ τὸ ἄπιστον μέρος τῷ πιστῷ συνοικεῖν, δεῖ μὴ λύειν τὸ συνοικέσιον ἂν δὲ στασιάξῃ καὶ τὴν λύσιν ἐκείνος ποιῇ, οὐ δεδούλωται ὁ πιστὸς εἰς τὸ μὴ χωρισθῆναι.*

— und knüpft entweder hieran den neuen Grund V. 16 (Flatt, Rück., Olsh., nach Calvin u. M.), oder man betrachtet V. 15 als Parenthese (Grot. u. M.). Allein die parenthetische Beseitigung von V. 15 ist so willkürlich wie jene Wendung des Gedankens von ἐν δὲ εἰρήνῃ etc. contextwidrig. Was aber die Fassung von εἰ gleich εἰ μὴ betrifft, so kann εἰ allerdings nach den Begriffen der Ungewissheit dem Sinne von εἰ μὴ entsprechen (Thuc. 2, 53, 2. Krüger §. 65, 1, 8. Esth. 4, 14. 2 Sam. 12, 22. Joel 2, 14. Jon. 3, 9); allein der hiernach herauskommende Gedanke passt hier nicht zum Zusammenhang, weil in diesem das οὐ δεδούλωται die Pointe ist, welcher jene Fassung des εἰ nur zuwiderlaufen würde\*). Ueberdies ist dieser Gebrauch von εἰ im N. T. nicht sicher nachweisbar, so oft er auch bei Classikern sich findet (s. bes. Kühner ad Xen. Mem. 1, 1, 8. Anab. 3, 2, 22). — τί ganz wie unser: „was weisst du, ob“, so dass es dem Sinne nach gleich: wie, wiefern (Ellendt Lex. Soph. II. S. 823), also nicht Objectsaccusat. ist. Vrgl. τί οἶει, τί δοκεῖς Xen. Hier. 1, 15. Ueber das Futur. σώσεις vrgl. Stallb. ad Gorg. S. 249. Klotz ad Devar. S. 508.

V. 17. Εἰ μὴ) soll nach Grot. eine Ausnahme von τί οἶδας einführen: „Illud quidem, quod dixi, non scis, sed hoc debes scire“, oder genauer, da εἰ μὴ nicht gleich ἀλλά ist (s. z. Gal. 1, 7): nichts als die Pflicht weisst du u. s. w. Vrgl. Meyer, dritte Aufl. Allein diese Anknüpfung ist an sich sehr hart und gezwungen, unpassend aber deshalb, weil V. 16 eine Erwägung zur weiteren Bestätigung des οὐ δεδούλωται enthält. Gerade die Gefahr, dass die vorher ausgesprochene Concession in liebloser Weise ausgebeutet werden könnte, forderte die Einschärfung des allgemeinen praktischen Grundsatzes, nach dem alle solche Verhältnisse zu beurtheilen sind\*\*). So angesehen knüpft εἰ μὴ unmittelbar an das Vorhergehende an, das nicht bloss ein Hilfsgedanke ist, der mit dem folgenden in keinem logischen Verbande steht (Meyer), sondern ein Beleg für den Entscheid V. 15. Demnach ist etwa zu umschreiben: „Nicht geknechtet ist der vielmehr zum Frieden berufene Christ, zumal er nicht weiss,

\*) Eine Beschränkung des οὐ δεδούλωται, und zwar ganz allgemeiner Art, tritt erst mit εἰ μὴ etc. V. 17 ein.

\*\*) Gewiss hatte P. in der reichen Erfahrung seines Wirkens Grund genug zu dieser Vorsicht. Wie oft mochte bei den Bekehrungen zum Christentum mit der tiefen innerlichen Umwandlung ein Drängen nach Umänderung äusserer Verhältnisse sich verknüpfen! ein Verstossen gegen die praktische Regel: „Qua positus fueris, in statione mane“ (Ovid. Fast. 2, 674), welche P. hier christlich ausdrückt.



ob er den ungläubigen Theil retten werde; aber doch\*) soll er nicht seine Freiheit leichtthin und rücksichtslos gebrauchen, sondern dieselbe durch die Regel beschränkt wissen, dass jeder auf Grund des Willen Gottes in seiner Lebenslage das Heil erlangt hat“. Vrgl. im wesentlichen Olsh., de Wette, Osiand., Ewald, Maier. Nach Pott soll εἰ μὴ durch χωρίζεται ergänzt werden; allein das gegensätzliche Verhältniss würde εἰ δὲ μὴ erfordern, und für den Nichttrennungsfall wäre die folgende Regel, zumal nach V. 12 f., sehr überflüssig. Vater und Rückert ergänzen σώσεις: „Wenn aber auch nicht, in jedem Falle gilt die allgemeine Regel“. Dann müsste es nothwendig εἰ δὲ καὶ μὴ heissen. Wollte man endlich εἰ μὴ zum Vorherigen ziehen (τινὲς b. Theophyl., Knachtb., Homberg, Hammond, Olear., Morus, und wieder Hofm.): ob du die Frau retten wirst, ob (oder) nicht? so wäre zwar μὴ nicht entgegen (wie Rück. meint, welcher οὐ fordert; s. aber Hartung Partikell. II. S. 123); jedoch der Anhang wäre zum Sinn der beiden Fragen ganz ungehörig, da diese den Gedanken enthalten: du weisst ja gar nicht, ob u. s. w., wozu die Alternative nec ne nicht passt, daher auch Hofm. V. 16 zur abschliessenden Begründung der ganzen mit τοῖς δὲ λοιποῖς V. 12 beginnenden Weisung macht. Dies ist aber deshalb unmöglich, weil der erste Theil der für die λοιποὶ gegebenen Anweisung bereits mit γάρ V. 14 seine Begründung empfangen hat, und in Conformität damit nun auch das γάρ V. 16 seine begründende Beziehung nur auf den zweiten Theil jener Anweisung, welcher V. 15 enthalten ist, haben muss. Rinck Lucubr. crit. S. 142 f. (wie schon Theodoret) zieht εἰ μὴ bis κύριος zum Vorherigen: „nescis enim, an salvum eum factururus sis, nisi prout quemque Dominus adjuverit“. Allein ἐκάστω ὡς ἐμέρ. ὁ κ. und ἐκαστον ὡς κέκλ. ὁ θ. sind offenbar Parallelen und enthalten als solche nicht frostige Wiederholung (Rinck), sondern eine angelegentliche Erschöpfung des Gedankens. — ἐκάστω ὡς gleich ὡς ἐκ., mit dem Nachdruck auf ἐκάστω. Vrgl. 3, 5. 10, 16. Rom. 12, 3. „Wie jedem der Herr zutheilte (seine äussere Lage verliehen hat), wie (d. i. ἣ κλήσει V. 20) jeden Gott (zum Messiasreiche) berufen hat (s. V. 18. 20—22): demgemäss wandle er“, d. i. nach Massgabe dieses äussern Verhältnisses (ohne also damit zu brechen und heraustreten

\*) Εἰ μὴ geht hier, aus der üblichen exceptionellen (gleich πλὴν, vrgl. Poppo z. Thuc. III, 1 S. 216; so Meyer) in die adversative Bedeutung über. Vrgl. Heinrici S. 197. Wegen des sich anschliessenden Hauptsatzes s. Buttm. neut. Gr. S. 308; über die LA. ἣ μὴ Tisch. VIII.

zu wollen, V. 20. 24) richte er sein Verhalten, seine Lebensführung ein. *ἐμέρισεν*, bezieht sich nicht wie z. B. Polyb. 31, 18. 3. 11, 28. 9. Lucian, Dial. Deor. 24, 1 (*τὸ μεμερισμένον*, vrgl. auch das classische *ἡ εἰμασμένη*, sors attributa) Sir. 45, 20. 2 Makk. 8, 28. 4 Makk. 13, 18 auf die irdischen Lebensverhältnisse, nach welchen man z. B. mit dieser oder jener Person verheirathet, beschnitten oder unbeschnitten, Slave oder Freier ist (Meyer), sondern kennzeichnet die Lebensstellung der Gläubigen als eine, in der ihm Gnade verliehen worden ist. Nicht die Lebenslage wird als eine zugetheilte bezeichnet, sondern weil die Gnade in der bestimmten äusseren Lage sich wirksam erwiesen hat, erhellt, dass dieselbe nicht leichtfertig zu verändern ist. So gebraucht P. stets das Activ von *μερίζειν*, das dazu hier ohne nähere Bestimmung steht vom Zutheilen aus Gnade (Rom. 12, 3 u. ö., vrgl. *μερίς* Act. 8, 21. Col. 1, 12). Dieses *μερίζειν* ist Christus zugeschrieben, dem *κύριος*, der als das Haupt der Gemeinde jedem Gliede seinen Antheil am Reiche Gottes und seine Zugehörigkeit zu demselben vermittelt (12, 12), während das *καλεῖν* Gottes die Ratification dieser Zutheilung enthält. Demgemäss erklärt der Aor. *ἐμέρισε* die durch Christus vollzogene Thatsache, auf deren Vollendung und Dauer das Perf. *κέκληκεν* hinweist, wobei die Frage nach dem „logischen“ Verhältnisse von *καλεῖν* und *μερίζειν* nicht berührt wird. Beides drückt dieselbe Wahrheit unter verschiedenen Gesichtspunkten aus; das *μερίζειν* ist nicht von dem *καλεῖν* so zu trennen, dass es jenseits und diesseits der Berufung liegen könne oder auch in einer Veränderung der zur Zeit der Berufung stattgehabten Situation bestehe (Hofm.), oder dass jenes das *μέρος*, die zugetheilte äussere Lage sei, in der die Berufung zum Heil erfolge (Meyer); seine die Entwicklung beherrschende Bedeutung wird dem V. 17 ausgesprochenen Grundsatz nur gewahrt, wenn derselbe den reinen Ausdruck der Unabhängigkeit des Christenstandes von der äusseren Lage, die im Folgenden sogleich näher beleuchtet wird, giebt. Vrgl. Harless und Reiche, comm. crit. I S. 174 f., der etwas unbestimmt den Sinne wiedergiebt: „in qua vitae externae sorte ac statu (*ὡς* cf. V. 18) cuique dominus beneficiorum suorum quasi partem tribuit“. Hierbei ausschliesslich an das Heil im zukünftigen *αἰὼν* zu denken, ist weder durch den Zusammenhang noch durch die Parallelstellen angezeigt. — Die von Hofm. vorgeschlagene Ergänzung zu *ἐμέρισε: περιπατεῖν* ist wie jede andere überflüssig. — *καὶ οὕτως* etc.) Wichtigkeit dieser Vorschrift, welche Paulus nicht etwa bloss für die besonderen

korinth. Verhältnisse gebe, sondern u. s. w., *ἵνα τῷ ἔχειν καὶ ἄλλους κοινωνοὺς προθυμότεροι περὶ τὴν ὑπακοὴν διατεθῶσι*, Theopyl. — *διατάσσ.*) ich ordne an, verfüge, 11, 34. 16, 1. Bemerke dieses Zeugniß apostolischer Auctorität.

V. 18—24\*). Theodoret: *Εἷα συνήθως ἀπὸ τοῦ προκειμένου εἰς ἕτερα μεταβαίνει πᾶσι νομοθετῶν τὰ κατὰλληλα*. — P. giebt nicht bloss eine beispielsweise Erläuterung dieses Grundsatzes (Meyer), sondern eine durch die Gemeindelage bedingte erweiterte Anwendung desselben. (Heinrici S. 198 f.). — Die Vordersätze in der rednerisch nachdrücklichen Form des hypothetischen Indicat., hier und V. 27 ohne Frage. S. Bernhardt S. 385. Kühner II. S. 985. — *μὴ ἐπισπᾶσθω*) „ne sibi attrahat sc. praeputium“. Eine bei den spätern Juden (1 Makk. 1, 15 u. dazu Grimm, Joseph. Antt. 12, 5, 1) häufige chirurgische, von Celsus 7, 25, 5 (vgl. Wetstein) näher beschriebene Operation, durch welche wieder eine Art Vorhaut über die Eichel herbeigezogen ward, — veranlasst nicht bloss beim Uebertritte zum Heidentum, sondern auch aus Scham oder Furcht vor heidnischen Blicken, von denen man (etwa in Bädern oder sonst) nicht als beschnitten bemerkt sein wollte. Bei Christen konnte dies besonders aus Scheu vor heidenchristlichen Augen vorkommen. S. Groddeck in Schoettg. Hor. 1159 f. Lightf. S. 194. Lübker in d. Stud. u. Krit. 1835. S. 657. Solche Personen hiessen *בְּרִיָּה* (Buxt. Lex. Talm. S. 1274), recutiti. — *ἐν ἀκροβ.*) Vgl. Rom. 4, 10.

V. 19. Vgl. Rom. 2, 25 f. Gal. 5, 6. Auf christlichem Standpunkte kommt nichts darauf an, ob man beschnitten ist oder nicht; vgl. 8, 8. — *ἀλλὰ τήρησις ἐντολ. Θεοῦ*) sondern Beobachtung der Gebote Gottes, sc. *τὰ πάντα ἐστι*, wie 3, 7. Der Glaube, der durch die Liebe thätig ist (Gal. a. a. O.), ist nach christlicher Idee hiervon nicht verschieden (Rom. 13, 8). Billroth's Fassung: „an sich ist sowohl Beschneidung als Nichtbeschneidung indifferent; dergleichen hat nur Werth, insofern es eine Beobachtung der Gebote Gottes ist“, — ist falsch, da nicht auch *ἡ ἀκροβ.* unter *τῆρ. ἐντ. Θεοῦ* subsumirt werden kann.

V. 20. Nach dem gegebenen Beispiele eine nachdrückliche Wiederholung der Regel. Vgl. V. 24. — *ἐν τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθῃ*) Oft hat man *κλήσεις* von dem äussern Lebensverhältnisse, wie unser: „Beruf“ gefasst (Schol. Matthaei,

\*) Zur Textkritik: V. 18: Statt des zweiten *τις ἐκλήθῃ* haben Lachm., Rück., Treg., Tisch. *κέκληται τις* nach NAB; so auch mit Umstellung D\*FG. Die rec. ist wohl durch Augenfehler aus dem ersten Gliede herübergenommen.

Calvin al.) und nach ächt attischem Gebrauche (Stallb. ad Plat. Phaed. S. 76 D. Kühner ad Xen. Mem. 2, 1, 32) ἐν vor ἡ ergänzt. So noch Rück. Dionys. Hal. Antt. 4, 18, der κλησις ausdrücklich dem Lat. classis, Bürgerabtheilung, nach der richtigen Herleitung dieses technischen Namens aus dem Griechischen, gleichsetzt, bietet dafür eine Analogie, insofern κλησις auch da nicht den Act, sondern das Ergebniss von καλεῖν ausdrückt (vgl. ἐξις von ἔχειν u. a.). Meyer wendet dagegen ein, dass der ständige Sinn von καλεῖν und κλησις im N. T. diese Erklärung verwehre. Es müsse hier heissen: „in der Berufung (zum Messiasreiche), durch welche er (ἡ Dat. instrum., 2 Tim. 1, 9) berufen wurde“. Dann aber setzte P., abgesehen davon, dass von einem Verbleiben in der Action eines andern (Gottes) doch nur sehr uneigentlich gesprochen werden könnte, wenig folgerecht die äussere Lage, das ὡς beim καλεῖν (V. 17), gleich mit der Berufung, während er doch gerade aus der Trennung beider argumentirt: weil die äussere Lage und der bisherige Stand für den Berufenen an sich indifferent ist, soll man sie um der Berufung willen nicht zu ändern streben. Jene hat, mag sie sein welche sie wolle, durch das καλεῖν ihre Weihe bekommen. So ist vermöge des καλεῖν die Lage des καλούμενος eine κλησις, d. h. ein christlich gewertheter Stand geworden, den zu verlassen nunmehr kein Anlass vorliegt. Der ntl. Sprachgebrauch, wenn von einem solchen bei κλησις überhaupt geredet werden darf, schliesst diese Erklärung mit nichts aus, da 1, 26 u. 7, 20 die einzigen Stellen sind, in denen die Beziehung des Begriffs auf die Berufung zum Heil nicht durch eine nähere Bestimmung (Rom. 11, 29. Phil. 3, 14. 2 Tim. 1, 9. Hebr. 3, 1. 2 Petr. 1, 10) oder durch den Zusammenhang (Eph. 1, 18. 4, 1. 4) gesichert ist. Dem Sinne nach richtig erklärt auch Theophyl.: ἐν οἷῳ βίῳ καὶ ἐν οἷῳ τάγματι καὶ πολιτεύματι ὃν ἐπίστευσεν, ἐν τούτῳ μενέτω. Wenn er aber hinzufügt: κλησιν γὰρ τὴν εἰς τὴν πίστιν προσαγωγὴν φησι, so verwirrt er die Argumentation des Ap. Das nachdrückliche ἐν ταύτῃ (6, 4) blickt auf das verkehrte Trachten nach anderen Verhältnissen, durch welche eine andere κλησις sich darstellen würde, wie z. B. durch das ἐπισπᾶσθαι ein ἐν ἀκροβυστία Berufensein u. s. w.

V. 21. Μὴ σοι μελέτω) es mache dir kein Bedenken, sei dir einerlei. Sap. 12, 13. Mark. 4, 38 al. Schon Hom. Il. β, 338. x. 92. Plat. Phaed. S. 95 B. Tim. S. 24 B. Was ihm keinen Kummer machen solle, ergiebt der unmittelbare Context, nämlich als Slave berufen zu sein, nicht wie Hofm. einlegt: zur lebenslänglichen Slaverei verurtheilt zu scheinen.



— ἀλλ' εἰ καὶ etc.) „sondern, wenn du auch im Stande bist frei zu werden, benutze es vielmehr“, nämlich als Slave be-rufen worden zu sein; mache vielmehr (statt frei zu werden) Gebrauch von deiner bisherigen Lage, indem du dem Sklavenstande treu bleibst. Vrgl. V. 20. So im wesentlichen Chrys., Cyrill., Theodoret, Theophyl., Oecum., Photius, — Camerar., Estius, Wolf, Bengel — de Wette, Osiand., Maier, Ewald\*), Baur (in d. theol. Jahrb. 1852 S. 26 f.), Weiss bibl. Theol. S. 388. Das ἀλλά ist weiter nichts als „sondern“, dem vorherigen μή σοι μελ. entsprechend, und εἰ καὶ etsi (Herm. ad Viger. S. 832. Stallb. ad Plat. Apol. S. 32 A. Bäuml. Partik. S. 151), so dass es den Sinn „wenn selbst, wenn sogar“ ausdrückt, der Nachdruck aber im Bedingungssatze durch καὶ auf δύνασθαι fällt. Aber Syr. („elige tibi potius quam ut servias“) und die meisten Neueren ergänzen mit Erasm., Luther, Castal., Beza, Calvin, Grot., Corn. a Lap. u. V. (erwähnt auch schon von Chrys.) zu χρῆσαι: τῇ ἐλευθερίᾳ; Paulus rathe, sich des Freiwerdens noch lieber zu bedienen. Sprachlich unrichtig, weil καὶ im Wege steht\*\*), und dem Zusammenhange zuwider, da Paulus seinem dreimal Gebotenen: jeder bleibe u. s. w. selbst entgegen wäre. Der besonders von Rückert sehr unhermeneutisch urgirte Grund, die alte Fassung sei dem Geiste des Apostels zuwider, ist unhaltbar, da vielmehr der bei der erwarteten Nähe der Parusie doch verhältnissmässig nur unwichtige und kleinliche Rath, die Gelegenheiten zum Freiwerden zu nützen, der erhabenen

---

\*) welcher jedoch χρῆσθαι sich nutzen lassen, d. i. abhängig sein, erklärt; ohne nachweislichen Sprachgebrauch. Ueber χρῆσθαι ohne Objects-Dativ s. Stallb. ad Plat. Rep. S. 452 C. 489 B.

\*\*) Wie hat man sich noch neuerlichst mit diesem καὶ gewunden! Billr.: es bedeute ein Hinzukommen: „aber auch das ist nicht zu leugnen, dass, wenn du frei werden kannst u. s. w.“ Rück.: καὶ sei steigernd und eigentlich (?) zu ἐλεύθ. gehörig: „aber wenn du gar frei werden kannst u. s. w.“ Olsh.: in καλεῖσθαι liege die geistige Freiheit beschlossen, und von diesem Gedanken aus fahre Paulus fort: „aber wenn du auch zur geistigen Freiheit noch die leibliche gewinnen kannst, so thue das lieber“. Im wesentlichen so selbst Neand. Aber nach Billr. musste καὶ vor εἰ, nach Rück. u. Olsh. vor ἐλεύθ. stehen, und des letztern Wendung ist nur eine Probe, wie man aus allem alles herausdrehen kann, wenn man — will. Hofm. lässt καὶ die Wirklichkeit (vrgl. zu V. 11) im Gegensatze zum blossen Wunsche betonen, welcher Wunsch aber erst durch irrige Erklärung von μή σοι μελέτω herbeigezogen wird. Derselbe meint gar, nach uns. Fassung hätte P. καὶ εἰ schreiben müssen. Er konnte beides schreiben und würde bei καὶ εἰ „selbst in dem Falle wenn“ gedacht haben; er hat aber εἰ καὶ (wenn du sogar im Stande bist u. s. w.) gedacht und darum nichts anderes geschrieben, letzteres so wenig widersinnig wie ersteres.



Idee des Ap., alle seien einer in Christo (Gal. 3, 28. 1 Kor. 12, 13. Kol. 3, 11), in Christo sei der Slave frei und der Freie Slave (V. 22) — durchaus nicht entsprechend ist, wie denn auch V. 22 eine Begündung von V. 21 nur nach der altherkömmlichen Erklärung des Chrys. etc. von *μᾶλλον χρῆσαι* sein kann. Uebrigens trägt jene Idee der wahren christlichen Gleichheit die Abschaffung der Slaverie im Keime in sich; letztere ist eine reife Frucht der ersteren. Das christlich sittliche Bewusstsein in dieser Beziehung ist nicht über den Standpunkt des P. hinausgeschritten (Baur), sondern ist nur eine weitere Entfaltung desselben Princip, welches er mit Rücksicht auf die bestimmten Verhältnisse seiner Zeit ausspricht, indem er den zukünftigen Einfluss derselben auf die Abstellung des Slaventums bei der Erwartung der nahen Weltumwandlung, die für alle Gläubigen die herrliche Freiheit der Gotteskinder bringe, nicht in nähere Erwägung zu ziehen veranlasst war. Er liess daher, wie überhaupt die bürgerlichen Verhältnisse, so auch das Slavenwesen unangegriffen, bat nicht einmal für Onesimus im Briefe an Philem. die Freiheit, leitete aber die Idee der christlichen Liebe, Einheit und Gleichheit (12, 13. Gal. 3, 28. Eph. 6, 8. Philem. 16. Kol. 4, 1) hinein, — eine Idee, deren Consequenz nothwendig das Aufhören der Slaverie ist. Beachte dabei, dass er eine an sich erlaubte Vertauschung der Slaverie mit der Freiheit nicht verbietet; aber er widerräth sie, damit nicht irdisches Trachten das christliche Leben binde. Ueber die im Princip rechtslose aber praktisch nicht unfreie Stellung der Slaven im Altertum vrgl. Marquardt, Handb. der röm. Altert. Bd. V S. 16 f. 196 f. Heinrici in der Z. f. W. Th. 1877. I. S. 102 f.

V. 22. „Denn der christgewordene Slave ist ein Freigelassener Christi; gleicherweise auch (*ὁμοίως καί* führt die ebenmässig auch hier stattfindende Umkehrung der Verhältnisse ein) ist der Freie, wenn er Christ geworden, ein Slave Christi“. Jene ethische Freiheit (vrgl. Joh. 8, 36) und diese ethische Slaverie sind freilich wesentlich identisch (Rom. 6, 16 f. Eph. 6, 6. Kol. 3, 24); aber Paulus giebt zur Begründung seiner Ermahnung V. 21 hier einen doppelten Gesichtspunkt der Sache an: Der christliche Slave soll sein Verhältniss zu Christo als das eines *ἀπελεύθερος Χριστοῦ*\*), und das des Freien als das eines *δοῦλος Χριστοῦ* erkennen. Dies wird ihm dazu dienen, nicht etwa (wie Hofm. trotz des V. 24

---

\*) so dass „*εἰ σῶμα δοῦλον, ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλεύθερος*“, Soph. Fragm. 677. Dind.

wiederholt verlangten μένειν unlogisch einträgt) das Verbleiben im Sklavenstande für unnöthig zu erachten, sondern im Gegentheil zufrieden zu bleiben in seinem Stande und des Freiwerdens sich nicht gelüsten zu lassen. — ὁ ἐν κυρίῳ κλ. δοῦλ.) der im Herrn berufene Slave, d. i. der Slave, welcher die christliche Berufung empfangen hat. Diese ist nämlich nicht, wie irgendwelche andere κλησίς, ausser Christo, sondern in ihm geschehen, als in dem unterscheidenden Elemente, worin sie ihre spezifische Bestimmtheit hat. Gerade hier hinzugesetzt ist das sich von selbst verstehende ἐν κυρίῳ, weil es mit dem folgenden κυρίου nachdrücklich correlat sein sollte. Ein Gegensatz zum irdischen Herrn (Hofm.), wie Eph. 6, 5. Kol. 3, 22. 4, 1 liegt hier gänzlich fern. — ἀπελευθερός mit Genit. ist hier nicht im gewöhnlichen Sinne libertus alicujus, freigelassener Slave jemandes; denn der bisherige Herr war die Sünde (6, 20): sondern nur: ein Christo angehöriger Freigelassener (vgl. κλητοὶ Ἰησοῦ X. Rom. 1, 6), nämlich nachdem ihn Christus aus eines andern Dienst befreit hat (vgl. Ignat. Rom. 4). Dies verstand sich dem Bewusstsein des Lesers von selbst.

V. 23. Für einen Preis (s. z. 6, 20) wurdet ihr (meine Leser überhaupt) gekauft (nämlich von Christo zu seinen Sklaven); werdet (also) nicht Sklaven von Menschen, d. i. machet euch nicht, statt von Christi Willen und Dienst euer Verhalten bestimmen zu lassen, von dem abhängig, was Menschen von euch wollen und fordern. P. will hievon die Anwendung gemacht wissen auf die in der Gemeinde vorgekommene verkehrte Unterwürfigkeit gegen solche, welche wollen, dass man ihnen zu gefallen auf ihre Anreizungen und Vor Spiegelungen hin seine bürgerlichen Verhältnisse und sonstigen hergebrachten Lagen abbrechen und ändern solle. Diese bestimmtere Tendenz der an sich allgemeinen Warnung wird durch V. 24 an die Hand gegeben. Dergleichen Zumuthungen und Verführungen, zum Theil etwa in schwärmerischer Ueberspannung, müssen allerdings in Korinth unter Umständen, die wir nicht näher kennen, vorgekommen sein, weil sonst der ganzen ausführlichen Mahnung V. 17—24 die concrete Unterlage fehlen würde. Viel zu vag ist's daher, wobei Chrys. u. Theophyl. stehen bleiben: P. verbiete überhaupt Menschengefälligkeit und Folgsamkeit gegen unsittliche Forderungen, — und Theodoret: er befehle, μὴ δουλοπρεπὲς ἔχειν φρόνημα. Zu allgemein auch Osiand. u. Neand. („jede Art verkehrter Abhängigkeit“). Dass ἀνθρώπων den Paulus, Kephass, Apollos u. s. w. meine (Rück.), und dass wesentlich dasselbe zu denken sei, was 3, 21 mit μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις gesagt

war (Hofm.), liegt nicht in dem Zusammenhange V. 17—24. Ganz ungehörig zum Thema auch Billr. (so schon Vatabl.): er ermahne die Slaven nicht um der Menschen willen ihre Dienste zu thun, sondern um des Herrn willen (Kol. 3, 22). Heydenr. dagegen (nach Menoch., Hammond, Knachtb., Mosh., Michael., Zachar.): er ermahne die Freien, sich nicht in Slaverei zu verkaufen. Aber auch abgesehen von der zweiten Person Plur., welche die Rede an die Leser überhaupt wendet, so würde Paulus ein neues Beispiel seiner Vorschrift auch ähnlich wie V. 18. 21 unzweifelhaft kenntlich gemacht haben. Und wie unwahrscheinlich, dass man damals um des Christentums willen (denn dies Motiv müsste nach dem Zusammenhang vorausgesetzt werden, nicht: um Gewinnstes willen) in Slaverei gegangen sei!

V. 24. Zum Schlusse der ganzen Digression noch einmal die wichtige Regel ( $\epsilon\nu\ \tilde{\psi}$  etc.: in welchem Verhältnisse, in welcher äussern Lage u. s. w.), und zwar mit der religiösen Verstärkung:  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \theta\epsilon\tilde{\omega}$ , welches jenes  $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\ \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\nu$  nach seinem religiös sittlichen Charakter bezeichnet; jenes äussere Verbleiben soll so sein, dass man dabei innerlich bei Gott (dem Berufenden) verbleibt, welches ethische Verhältniss der Gemeinschaft durch  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$  örtlich versinnlicht ist („a Deo non recedens“, Estius). Vrgl. Theophyl., welcher jedoch speciell auf unsittlichen Gehorsam gegen die Herren bezieht, Schrader, Rück., Neand., Osiand.; de Wette beschränkt den Sinn auf das christliche Slavenverhältniss V. 22, was nach dem allgemeinen V. 23 nicht angeht. Die gewöhnliche Fassung: „coram Deo“ (Calvin), „Deo inspectante“ (Grot.), das wäre: „perpetuo memores, vos in ejus conspectu versari“ (Beza, vrgl. de Wette), würde dem gangbaren Ausdrucke  $\epsilon\nu\ \omega\pi\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  entsprechen. Nach Hofm. soll  $\epsilon\nu\ \tilde{\psi}$  und  $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\upsilon\tau\omega$  auf Christum gehen (vrgl. V. 22); die Berufung sei in Christo zu Gott geschehen, und so solle jeder in Christo (in dessen mittlerischer Begründung) sein Bleiben haben bei Gott. Vor dieser Missdeutung hätte schon die völlige Conformität von V. 24 mit V. 20 bewahren sollen. Ueberdies geschieht die Berufung von Gott, nicht zu Gott, sondern zum Reiche Gottes (vrgl. z. 1, 9).

V. 25—40. Von der Ehelosigkeit, der Verheirathung der Jungfrauen und der Wiederverheirathung\*).  $\Delta\acute{\epsilon}$  zu einem neuen Abschnitte überführend.

\*) Zur Textkritik: V. 28.  $\gamma\acute{\eta}\mu\eta\varsigma$  NBP:  $\gamma\alpha\mu\acute{\eta}\theta\eta\varsigma$ . Da A.  $\gamma\alpha\mu\acute{\eta}\theta\eta$  hat und DEFG das glossematische  $\lambda\acute{\alpha}\beta\eta\varsigma\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\alpha$ , so ist für  $\gamma\alpha\mu\acute{\eta}\theta\eta\varsigma$  (Lachm., Tregell., Tisch.) die Auctorität überwiegend;  $\gamma\acute{\eta}\mu\eta\varsigma$

— *παρθένων*) Jungfrauen, ist nicht mit Theodor. Mopsv., Bengel, Seml., Zachar., Schleusner, Schulz, Rosenm., Flatt, Pott, Olsh., Ewald von den Ledigen beiderlei Geschlechts,

entstand aus dem Folgenden. — V. 29. (vgl. Reiche I. S. 178 f.) Nach *ἀδελφοί* hat lect. rec. *ὅτι*, gegen **NABKL** Minusk. Syr. p. Vulg. Eus. al. Exegetischer Zusatz. — Für die unzureichend beglaubigte lect. rec.: *τὸ λοιπὸν ἐστὶν* haben FGH Vulg. Tert. Ambrstr. al. *ἐστὶ λοιπὸν ἐστὶν*. **NABD\*** (*ἐστὶ λοιπὸν*) Pesch. Copt. Arm. griech. u. syr. KV. *ἐστὶν τὸ λοιπὸν*. Letztere LA. ist daher mit Lachm., Tregell., Tisch. vorzuziehen. Ueber die Interpunction entscheiden innere Gründe. — V. 31. *τῷ κόσμῳ τούτῳ* Lachm., Rück., Tregell., Tisch. *τὸν κόσμον*, nach **NAB** auch D\*FG 17, welche aber *τούτων* zusetzen. Der Dativ ist Correctur nach dem gewöhnlichen Gebrauche, *τούτων* (*τούτῳ*) aber Zusatz aus dem Folgenden. — V. 32. 33. 34. *ἀρέσει* Lachm., Rück., Tregell., Tisch.: *ἀρέσῃ*, nach **NABDEFG** 21. 46. Eus. al. — (Vgl. Reiche I. S. 184 f.) Die lect. rec.: *μεμέρισται ἡ γυνὴ καὶ ἡ πάρθενος ἡ ἄγαμος μεμινᾷ τὰ τοῦ κυρίου* ... Dafür **NABDeP\*** Minusk. Vulg. Syr. sch. Euseb. Hieron. *καὶ μεμέρισται*, ferner **NABDeFGP** al. Vulg. Pesch. Euseb. Theod. Cyp. (sic et mulier): *καὶ ἡ γυνή*, wozu **N\*A\*BFP** Vulg. Copt. Euseb. Ambros. Hieron. *ἡ ἄγαμος* fügen. Ebenso erhält *πάρθενος* den (selbstverständlichen) Zusatz *ἡ ἄγαμος* in **NADeF** Pesch. KV., während derselbe in BP Minusk. Vulg. Copt. Euseb. Ambros. Hieron. wegfällt. Die Citate der KV. schwanken übrigens ebenso wie die LA. der Cod. Vgl. Hieron. adv. Jovin. 1, 7 b. Tisch. VIII. Aus dem beigebrachten Material ergibt sich als bestbeglaubigte Textgestalt: *καὶ μεμέρισται καὶ ἡ γυνὴ ἡ ἄγαμος καὶ ἡ πάρθενος ἡ ἄγαμος μεμινᾷ* ... (So mit Beibehaltung der zweiten *ἡ ἄγαμος* Lachm., Rück., ohne dasselbe Tregell.). Ueber die Beziehung der Glieder hat die Exegese zu entscheiden. — *τὰ τοῦ κόσμου*) fehlt nur bei B und b. Tert., was aber Buttm. (Stud. u. Krit. 1860. S. 370) billigt. — V. 37. *ἐδραῖος ἐν τῇ καρδίᾳ* Lachm., Tisch.: *ἐν τῇ καρδ. αὐτοῦ ἐδραῖος*, welches entschieden bezeugt wird, wogegen die Auslassung von *ἐδρ.* (welche Griesb. billigt) und von *αὐτοῦ* unzureichend beglaubigt ist. Was namentlich das bei FG It. Aeth. Arm. fehlende *ἐδραῖος* betrifft, so war es als nach *ἔστηκεν* dem Sinne nach entbehrlich leicht dem Ausfall ausgesetzt. — *αὐτοῦ τοῦ*) ist nach 67\*\* Euthal. getilgt von Lachm.; Tregell., Tisch. lesen dafür *ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ τηρεῖν*. Dafür **NABP**; für die lect. rec. **DEFGKL** It. Vulg. Basil. Theod. al. Letztere ist daher überwiegend beglaubigt, zumal für *ἰδίᾳ* statt *αὐτοῦ* in dem vorhergehenden *ιδίου θελήματος* sich eine Veranlassung darbietet. — Statt *ποιεῖ* haben (wie auch das zweite Mal V. 38) **NAB** 6. 17. Copt. *ποιήσει*, was Lachm., Rück., Tregell., Tisch. aufgenommen haben. Aber beim Mangel innerer Gründe sind diese Zeugen, da ihnen die occidental. Msc., die Väter und fast alle Verss. abgehen, zu schwach. — V. 38. *ὁ ἐγκαμίζων* Lachm., Tregell.: *ὁ γαμίζων τὴν παρθένον ἑαυτοῦ*, Rück., Tisch. τ. *ἐαυτ. παρθ.* nach **N\*ABDEFG** Min. KV. Die entscheidende Bezeugung wird durch die Vermuthung einer Glossirung des Textes (Meyer) nicht entkräftet. — Statt *ὁ δέ* lies *καὶ ὁ* nach entscheid. Zeugen mit Griesb., Lachm., Schulz, Rück., Tisch.; der Gegensatz veranlasste *ὁ δέ*. — V. 39. Nach *δίδεται* hat d. lect. rec. *νόμῳ*, gegen **N\*ABD\*F\*** Minusk. u. v. Verss. u. Väter. Aus Rom. 7, 2, was jedoch Reiche bezweifelt.



Junggesellen und Jungfrauen, zu fassen, was wider den gewöhnlichen Sprachgebrauch ist (u. s. V. 34. 36. 37); denn an Stellen wie Apoc. 14, 4, Oecum. Quaest. Amphil. 188, Nonn. Joh. 19, 26. Fabric. Pseudepigr. V. T. II. S. 92. 98, auch Arist. Eq. 1302 ist es „jungfräulich“, und die Bedeutung Junggeselle im eigentlichen Sinne ist bei Griechen mindestens sehr zweifelhaft. — γνώμην Ansicht, Gutachten. Es unterscheidet sich als subjectiver Rathschlag von ἐπιταγή, dem Befehl der zustehenden Auctorität. Daher bezeichnet es auch die Anträge, welche in den Versammlungen, bei denen die Entscheidung stand, gestellt wurden. Zu γνώμ. δίδωμι (2 Kor. 8, 10) s. Beisp. b. Heinrici S. 204. Kypke II. S. 205. — Für πιστός ist am contextmässigsten der Sinn zuverlässig, d. i. vertrauenswürdig (1 Tim. 4, 9), weniger das allgemeine treu (im Dienste Christi; so Billr., Rück., Ewald); noch weniger bloss gläubig, wie Hofm. will. Dass Paulus ein ἀξιόχρεως σύμβουλος ist (Theodoret), verdankt er der Erbar- mung Christi, indem er sich bewusst ist, ohne die gnaden- reiche apostolische Berufung, Erleuchtung und Hülfe Christi würde ihm jene Eigenschaft abgehen. Vrgl. auch V. 40. Daher: ὡς (quippe) ἐλημμένος etc.

V. 26. Bei der Ausführung seines Thema's de virginibus verfährt Paulus so, dass er bis V. 35 zunächst im allgemeinen beiden Geschlechtern das Ledigbleiben räth, und dann erst ausschliesslich von den Jungfrauen handelt bis V. 38. — οὖν also, führt dem V. 25 Gesagten zufolge nun die γνώμην ein. — ἀνθρώπων geht, wie die weitere Ausführung V. 27 f. beweist, nicht etwa bloss auf die Jungfrauen (Hofm.), von denen es ohnehin ein ungeschickter Ausdruck wäre\*), ob er aber beide Geschlechter meine oder, wie V. 1 nur den Mann, hängt von der Erklärung des schwierigen Satzes ab. — οὕτως so, wie er ist. So zu sein, wie man ist, erachtet Paulus für angemessen und heilsam (καλόν wie V. 1), nicht schlechthin und an sich, sondern weil die Parusie nahe, noch näher also die derselben vorangehenden allgemeinen Calamitäten seien, die dolores Messiae, חבלי משיח (s. z. Matth. 24, 3), die durch eine Veränderung der Lage vermehrt werden müssen. Diese sind die eintretende (3, 23), d. i. die bereits im Eingetretensein begriffene, unmittelbar bevorstehende Noth. Vrgl. Matth. 24, 19. Die Verfolgungen (Pott, Flatt, Hofm. nach Aelteren) sind nur ein Theil derselben. Die ehelichen

\*) ἀνθρώπος als Femin. entspricht bekanntlich bei Griechen ge- wöhnlich unserm gemeinen Ausdruck: „das Mensch“.



Sorgen und Leiden aber (Schulz nach Theophyl. u. M.) sind gar nicht gemeint (s. V. 39 f.), eben so wenig „der durch die Ehe bevorstehende Zwang“\*), wogegen schon *θλίψιν* V. 28 u. V. 31 zeugt. Vrgl. vielmehr *τῇ ἐνεστώσῃ ἀνάγκῃ* 3 Makk. 1, 16: der eingetretenen Noth, u. s. überh. z. Gal. 1, 4. — Die Structur bietet dadurch Schwierigkeit, dass das 2te Versglied, das als Grundangabe für das erste zu fassen am nächsten liegt, keinen Grund, sondern eine Wiederholung enthält, wenn *ὅτι* „dass“ heisst. Meyer, der so erklärt, hält die Aussage für anakoluthisch, so dass *τοῦτο*, zu *νομίζω* gehörig, das folgende *καλὸν ὑπάρχειν* bis *οὕτως εἶναι* vorbereite (vrgl. z. Rom. 2, 3 u. Kühner II, 566, 3), dann aber *ὅτι καλὸν* etc. die Inhaltsangabe des *νομίζω*, statt sie einfach mit *ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι* zu vollenden, noch einmal, und zwar mit *ὅτι*, welches statt der Infinitivstructur eintritt, von vorne anhebe. Es sei eine offenbare Verwirrung des Ausdrucks, in welche P. zumal beim Dictiren gerathen konnte, indem er nach der Grundangabe *διὰ τ. ἐνεστ. ἀνάγκ.* ausser Acht liess, dass er bereits *καλὸν ὑπάρχειν* gesagt hatte. Daher sei es auch natürlicher, *διὰ τ. ἐνεστ. ἀνάγκ.* mit dem Vorangehenden, als hyperbatisch mit *ὅτι* etc. (Ewald, Hofm.\*\*)) zu verbinden. Er übersetzt: „Mein Erachten also ist dies, dass es gut sei wegen der eintretenden Noth, — dass es gut sei [erachte ich] einem Menschen, in solcher Lage zu sein“. An und für sich ist jedoch die Annahme einer solchen Verwirrung in einem so kurzen Satze unwahrscheinlich und bei P. ohne Analogie. Ausserdem lässt sich aus *διὰ τῶν παρθένων* V. 25 keineswegs kurzweg folgern, das allgemeine *τὸ οὕτως εἶν.* müsse unverheirathet sein bedeuten; denn man erwartet ja gerade für die *παρθένοι* einen bestimmten Rath. Diese Anforderung wird erledigt, wenn einmal das zweite *ὅτι* als dem *τοῦτο* correspondirendes Relativpronomen verstanden wird, was sprachlich erlaubt ist (Winer S. 45. 46), sodass in diesem Relativsatz ein Rückweis auf die Maxime V. 1 gefunden wird. Derselbe ist hier, wo P. wiederum an die Anfrage der Gemeinde anknüpft (*περί*) nicht auffällig. Danach ist zu übersetzen: „Ich meine also, dies sei heilsam (den Jungfrauen) um der bevorstehenden Noth willen, was einem Manne (Menschen) heilsam ist (V. 1), nämlich so sich zu verhalten“. *Ἀνθρώπος* bezieht sich dann nur auf das männliche Geschlecht. So im wesentl. Heydenreich. Nahe kommt auch de Wette,

\*) Cropp in d. Jahrb. f. D. Th. 1866. S. 103

\*\*) Ausserdem nimmt Ewald *τὸ οὕτως εἶναι* „dass es also sei“, was auf die folgende Vorschrift *δέδεσται* etc. gehe.

der *τοῦτο* gleich *παρθένον εἶναι* und dann *ὅτι* „weil“ erklärt: „weil es überhaupt dem Menschen gut ist, unverheirathet zu sein\*“). Jedoch das „überhaupt“ wäre eingetragen und würde doch nothwendig zu sagen gewesen sein, da ohne dasselbe der Beweis als ein idem per idem herauskommt. Aber auch die Meyer zunächst entgegengestellte Fassung leidet an der Schwierigkeit, dass V. 27 sich nicht anschliesst. Denn derselbe wäre nach den vorigen Erörterungen zwecklos und überflüssig, wenn er einer Missdeutung zu Gunsten der Ehescheidung vorbeugen sollte; daher greift Meyer auch zu der Ausflucht, in ihm nur eine „als Cautele hierhergehörige Regel“ zu finden. All dies wird vermieden und der Zusammenhang klar, wenn *τὸ οὕτως εἶναι* allgemein die Lage, in der sich jeder der in Betracht kommenden eben befindet, kennzeichnet, so dass P. nicht bestimmt die Ehelosigkeit anrät, sondern das Festhalten des bestehenden Verhältnisses. Demgemäss hält er dafür,

V. 27, die Verlobten sollen verlobt und die Ledigen ledig bleiben. Denn *ἄγαμος* ist der übliche Ausdruck für den Verlobten; das Verlöbniß aber hatte bindende Kraft (vgl. Pauly, RE. Matrimonium), und *γυνή* heisst mit nichten bloss Ehefrau; dazu kommt erst der folg. V. auf die Eheschliessung zu sprechen. (Gegen Meyer. S. auch Ewald u. Hofm.) — *γυναικί*) Dativ. communionis wie Rom. 7, 2 und sonst. — *λέλυσαι*) nicht: ein Geschiedener bist du (Mosh., Seml.), sondern: los, ledig, unabhängig bist du von einem Weibe. Vgl. Xen. Cyr. 1, 1, 4, wo *λεύσθαι ἀπ' ἀλλήλων* gleich *αὐτόνομα εἶναι* ist. — Die Structur ist wie V. 18.

V. 28. *Οὐχ ἡμαρτες*) Falls du aber auch geheirathet haben wirst, so hast du damit nicht gesündigt. Vgl. Matthiae S. 1203. Buttm. neut. Gr. S. 172. Unrichtig auch hier (vgl. z. V. 11) Hofm.: *ἐὰν δὲ καί* sei: wenn aber bereits wirklich. — *γήμεν ἢ παρθ.*) Hier, wie 1 Tim. 5, 11 steht *γαμεῖν* zwar vom Weibe (s. z. V. 39), aber nicht sprachwidrig, da kein Accus. dabei steht. Vgl. Fritzsche ad Marc. S. 424. — *τῇ σαρκί*) nicht im ethischen Sinne, sondern (vgl. Gal. 4, 13) für den materiell sinnlichen Theil des menschlichen Wesens. Solchen Leiden (Hunger, Blösse, Krankheit, Misshandlung, Vertreibung u. s. w.) ist der Verheirathete in schweren Zeiten zu besonderem Wehe ausgesetzt. Ob es aneignender Dativ sei (Bedrängniß für das Fleisch; s. z. Kor. 12, 7. Bernhardt S. 88), oder zum Verbum gehörig, ist nicht zu entscheiden. — *ἐγὼ δὲ ὑμ. φείδομαι*) ich

\*) Vgl. Erasm., Castal, Calvin. Auch Beza stimmt damit in der Erklärung von *τοῦτο*, nimmt jedoch *ὅτι καλὸν* etc. wiederaufnehmend.

aber meines Theils, verfare schonend gegen euch, indem ich euch das Ledigbleiben rathe, durch welchen Rath im Falle der Befolgung ich euch solche *θλίψις* erspare.

V. 29—31. Das aber sage ich, d. h. Folgendes aber versichere ich. Vrgl. 15, 50. *δέ* führt zu etwas über, womit P. („wie weissagend“, Ewald) dem Rathe, welchen er zur Verschonung der Leser gegeben hat, desto mehr Eingang zu verschaffen gemeint ist. Pott, Flatt u. M. nehmen *τοῦτο δέ φημι* etc. als Nähererklärung zu *θλίψιν* — *τοιούτοι* (und dann V. 32—35 als Nähererklärung zu *ἐγὼ δὲ ὑμ. φείδ.*). Dem steht die nachdrücklichere Bedeutung von *φημί* (vrgl. auch 10, 15. 19. Ellendt Lex. Soph. II S. 906), welches stärker als *λέγω* ist, so wie die richtige Fassung von *συνεσταλμ.* (s. nachher) entgegen. Rückert: „Geschehe indess, was auch wolle, heirathet ihr oder nicht: die Bemerkung kann ich nicht verschweigen“. Aber dann müsste *τοῦτο δέ φ.* gleich hinter *οὐχ ἡμαρτε* folgen. — *ὁ καιρὸς*) der — bis zur Parusie noch währende — Zeitlauf, in dem die *ἐνεστῶσα ἀνάγκη* sich vorbereitet und eintritt, nicht überhaupt die irdische Lebenszeit (Calvin, Vorstius, Estius u. M.). — *συνεσταλμένος*) fassen die meisten Neueren (Schulz, Rosenm., Stolz, Pott, Heydenr., Flatt, Rück., Olsh., Neand.; Billr. entscheidet sich nicht): calamitosum, aber ohne Sprachgebrauch; denn in Stellen wie 1 Makk. 3, 6 (vrgl. Polyb. 5, 15, 8. 24, 5, 13. Plat. Lys. S. 210 E. Isocr. S. 176 A. Philo quod. omn. prob. liber. S. 609) 5, 3. 2 Makk. 6, 12. 3 Makk. 5, 33 heisst *συστέλλω* demüthigen, niederschlagen, was zu *καιρὸς* nicht passt. Richtig die Alten (so auch de Wette, Osiand., Ewald, Maier, Hofm., Weiss): zusammengedrängt, d. i. kurzbeschränkt (Plat. Legg. 3. S. 691 E. Dem. 309. 2. Lucian. Icar. 12; vrgl. *συστολή*, Abkürzung). Der Zeitlauf ist nur noch von kurz bemessener Dauer. Dabei wird meistens richtig *τὸ λοιπὸν* zum Vorherigen bezogen (Pesch., Chrys., Theodoret, Theophyl., Beza, Grot. u. M., auch Billr., Olsh., de Wette, Osiand., Reiche, Ewald, Maier, Neand.): die Zeit ist forthin (in posterum, s. Fritzsche ad Matth. S. 777. Kühner ad Xen. Anab. 2, 2. 5) verkürzt. Diese Verbindung ergibt für *τὸ λοιπὸν* einen müssigen Sinn, da damit die bestimmte Beziehung auf die Frist, die zwischen der Gegenwart und der Vollendung liegt, gegeben ist (gegen Meyer). Andere ziehen es zum Folgenden (Tert., Cypr., Hier., Vulg., Erasm., Calvin, auch Heydenr., Rückert) und zwar in dem Sinne: „ergo agendum, quod sequitur“, Estius; vrgl. Luther: „weiter ist das die Meinung“. Wie dunkel wäre so der Ausdruck! und dem telischen Sinne von *ἔνα* fehlte seine logische Beziehung

auf das Vorhergehende. Bei der Stellung von *ἐστὶ* vor *τὸ λοιπὸν* (s. d. krit. Anm.) interpungiren Lachm., Tisch., Hofm. *συνεσταλμ. ἐστίν, τὸ λοιπὸν ἵνα* etc., d. i. der Zeitlauf ist verkürzt, damit in Zukunft u. s. w. Solche Nachstellung von *ἵνα* kann aber nicht durch Eph. 3, 18. Gal. 2, 10. Rom. 11, 31 gerechtfertigt werden, da Eph. 3, 18 nicht hergehört, an den beiden andern Stellen aber um des Nachdrucks willen der Hauptbegriff vorschlägt. Als solcher kann aber *τὸ λοιπὸν* hier nur mit Willkür angesehen werden, das vielmehr nöthig erscheint, die Wahrheit, deren Abzweckung *ἵνα* einführt, abzurunden. Zur Sache s. Matth. 24, 42 f. — *ἵνα* führt die Absicht in der Ordnung Gottes zu *συνεσταλμ. ἐστι* ein \*). Beza, Billr., Schrader, Hofm. beziehen es auf *τοῦτο δέ φημι*. Aber aus *παράγει γὰρ* etc. V. 31 sieht man, dass Paulus an so grosse Ziele nicht seiner Versicherung, sondern der versicherten Sache gedacht hat, was auch mit seiner religiösen Weltanschauung trefflich stimmt; Rom. 5, 20. 7, 13. 8, 17. 11, 31. 2 Kor. 4, 7. 7, 9 al. Er sieht alles in den sittlichen Heilsplan der göttlichen Regierung eingegliedert. — *ἵνα καὶ οἱ ἔχ. γυν.* etc.) Sinn: damit jeder von seinen weltlichen Lebensverhältnissen sich innerlich unabhängig bewahre, — der Beweibte nicht an das eheliche Verhältniss, der Weinende nicht an seine Trübsal, der Fröhliche nicht an sein Glück, der Handeltreibende nicht an seinen Erwerb, der Weltbrauchende nicht an seinen Weltgebrauch die sittliche Freiheit der christlichen Herzens- und Lebensstellung verliere. Gegentheil dieser Unabhängigkeit: Luk. 14, 18—20. Da klebt das Herz an den zeitlichen Dingen als an seinem Schatze, Matth. 6, 21. Aus der richtigen Beziehung von *ἵνα* ergibt sich, dass Paulus weder Vorschriften geben („die Beweibten sollen sein, als wären sie unbeweibt u. s. w.“, Rückert u. V.), noch die Unsicherheit zeitlichen Besitzes schildern will (Grot., Pott), worauf auch Reiche hinauskommt: „quandoquidem propediem mutata rerum terrestrium facie, laetitiae et tristitiae causis mox evanidis, tempus deficient malis bonisve sensu percipiendis“. — *καὶ οἱ ἔχοντες γυν.*) auch die Beweibten. Dieses *καὶ* hebt den ersten Punkt besonders hervor, weil es auf denselben vornehmlich ankam; die folgenden *καὶ* sind das einfache „und“. — *οἱ ἀγοράζ. ὥς μὴ κατέχ.*) die Kaufenden wie nicht Besitzende (2 Kor. 6, 10), nämlich dessen, was sie kaufen. — *ὥς μὴ καταχρ.*) kann,

\*) daher kein Grund vorhanden ist, hier einen neuen Satz anzufangen und *ἵνα* imperativisch (vgl. z. 5, 2) zu nehmen. So Laurent neut. Stud. S. 130

wie das Lat. *abuti*, an sich sowohl heissen: wie nicht Missbrauchende (Syr., Tert., Theodoret, Theophyl., Oecum., Luther, Beza, Corn. a Lap. u. V., auch Olsh. u. Billr., welcher meint, Paulus gebe hier die Erklärung der vorherigen Paradoxa), als auch: wie nicht Gebrauchende (Vulg., Calvin, Grot., Estius u. V., auch Pott, Rück., de Wette, Osiand.). Vrgl. 9, 18. Oft so bei Griechen, s. Krebs S. 291. Loesner S. 280 f. Letzteres wird durch die Analogie der vorherigen Sätze verlangt. Das Compos., welchem nicht der Sinn des „Eigenbeliebigen“ (Hofm.) zuzutragen ist, dient nur der stärkern Hervortretung des Begriffs; s. Bremi ad Isocr. Pannegyr. §. 9. S. 21. Herodian. 8, 4, 22. Uebersetze: „die dieser (vormessianischen) Welt Brauchenden wie nicht Gebrauchende“. Nicht einmal im Sinne des Aufbrauchens (Reiche, Ewald) ist *καταχε* zu nehmen, weil diese an sich sprachlich begründete Fassung (Diog. L. 5, 69. Lys. S. 153, 46. Isocr. S. 55 D) nur eine Schwächung des Gegensatzes ergibt, welche dem Verhältnisse der übrigen Gegensätze entgegen ist. — *χεῖσθαι* im Sinne von *uti* mit Accus. (s. d. krit. Anm.) findet sich im N. T. nur hier\*); bei den Alten nicht (Xen. Ages. 11, 11 ist *τῷ μεγαλόφρονι* zu lesen); selten in der spätem Gräcität (Schaeff. ad Greg. Cor. S. 691). S. auch Bornem. Acta apost. I. S. 222. Doch findet sich *καταχεῖσθαι* öfter mit Accus. in jenem Sinne (Lucian. Prom. 4. Plut. Demetr. 23), und der Gedanke an das Compos. kann den Accus. veranlasst haben. Vrgl. Buttm. neut. Gr. S. 157 f.

V. 31. 32. Nach *τούτου* hat Lachm. nur ein Komma, was Billr., Rück., Olsh., Maier befolgen. So wäre *παράγει* bis *εἶναι* zusammen eine Begründung des vorhergehenden *καὶ οἱ χρώμενοι* etc. Dies wäre richtig, wenn das Vorhergehende eine Ermahnung enthielte oder *ἵνα* V. 29 von *τοῦτο* *δέ φημι* abhängig wäre. Da aber die Absicht Gottes im Vorherigen enthalten ist, so ist nach *τούτου* das Punktum zu behalten, so dass *παράγει* bis *τούτου* ein begründender Anhang von *οἱ χρώμενοι* — *καταχρώμενοι* ist, mit *θέλω* *δέ* aber zu etwas Neuem fortgegangen wird, zu dem, was nun Paulus bei diesem Vergehen der Weltgestalt von seinen Lesern will, nämlich dass sie *ἀμέριμνοι*, d. i. ohne Weltsorgen (s. V. 33. 34) sein sollen. — *παράγει* ist im Vergehen begriffen, jenem *καιρὸς συνισταλμ.* V. 29 entsprechend; *τὸ σχῆμα*, habitus, d. i. status externus. S. Wetst. Nicht die

\*) daher von Fritzsche de conform. Lachm. S. 31 als Irrtum der Schreiber verworfen.



irdische Vergänglichkeit im allgemeinen ist gemeint (so die meisten Aelteren u. Billr., vrgl. auch Hofm.), sondern der Ablauf des αἰὼν οὗτος, dessen Ende die Weltkatastrophe der Parusie, die Umwandlung der Weltform, und somit ihres ganzen zeitlichen Wesens zum neuen Himmel und zur neuen Erde ist. Vrgl. 1 Joh. 2, 17. Apoc. 21, 1. Rom. 8, 19 f. 2 Petr. 3, 10. Matth. 5, 18. Unrichtig Grot., Valck. und Flatt: „non manebunt, quae nunc sunt, res tranquillae, sed mutabuntur in turbidas“. Der Ausdruck ist vom Theaterwesen (Veränderung der Scene, Eur. Ion. 166. Lucian. Herm. 86) entlehnt. Unsere Fassung fordert V. 26. 29 und die endgeschichtliche Weltanschauung des N. T. überhaupt. — *Θέλω δὲ etc.*) Vrgl. *ἐγὼ δὲ ὑμ. φείδομαι* V. 28. — *τὰ τοῦ κυρίου* (die Sache Christi) wird durch das Folgende näher bestimmt. — Die Lesarten *ἀρέσει*, wie er gefallen werde, und *ἀρέσῃ*, wie er gefallen solle (s. Stallb. ad Sympos. S. 216 C. Fritzsche ad Marc. S. 350), sind dem Sinne nach gleich passend.

V. 34. Wird *καὶ μεμέρισται* mit dem Vorhergehenden verbunden, so schildert es den erfahrungsmässigen Zustand der Verehelichten, die Wirkung welche das eheliche Leben auf ihn ausübt: „divisus est, er ist zwiespältigen Sinnes“ (s. Ewald, Heinrici). Zum Sprachgebrauch von *μερίζεσθαι* s. 1, 12 und Reiche Comment. crit. I. S. 195. Es heisst: in verschiedene Strebungen, Meinungen, Parteistellungen getheilt werden (Matth. 12, 25. 26. Mark. 3, 24—26. Polyb. 8, 23, 9. Herodian. 3, 10, 6. 4, 3, 3). Nahe steht dieser Fassung Meyer, obwohl er *κ. μεμερ.* zum Folgenden zieht: „Getheilt ist auch das Weib und die Jungfrau, d. h. sie gehen in ihren Interessen auseinander, sind in dem was sie sorgen verschiedene Theile, personae, quae diversae trahuntur. Vrgl. Theodoret, Theophyl.: *οὐ τὴν αὐτὴν ἔχουσι φροντίδα, ἀλλὰ μεμερισμέναι εἰσὶ ταῖς σπουδαῖς, καὶ ἡ μὲν περὶ ἄλλα σπουδάζει, ἡ δὲ περὶ ἄλλα*. So übernimmt *κ. μεμερ.* den Gedanken des verschiedenartigen *μεριμνᾶν* auf das Folgende. (Vrgl. auch Reiche). Jedoch ist solche Uebertragung nicht erforderlich, da der folgende Gegensatz einer vorläufigen Einführung nicht bedarf, wogegen allerdings die Ausführung an Gewicht und Nachdruck gewinnt, wenn auf die thatsächliche Folge des verkehrten Trachtens des Verehelichten mit offenem Worte hingewiesen wird. Will man aber bloss erklären: „es ist ein Unterschied“ (Chrys., Luther, Grot., Mosh., Zachar., Heydenr. u. M.), so erhält man einen allgemeinen und leeren Gedanken. — Gegen Meyer's Erklärung spricht der Singul. *μεμερ.* nicht, weil es an der Spitze steht und *ἡ γυνή κ. ἡ*

*παρθένος* das weibliche Geschlecht wie eine Gesamtheit umfasst mit zwei Hälften. Vrgl. Kühner II, S. 68. Bernhardy S. 416. Buttm. neut. Gr. S. 110 f. — *ἵνα ἡ ἁγία* etc.). Vrgl. 2 Kor. 7, 1. Diese sittliche Gottweihtheit ihrer ganzen Person, welche sie erstrebt, ist das explicirte *πῶς ἀρέσει τῷ κυρίῳ*. Schwerlich hat P. den letztern Ausdruck möglicher Missgedanken wegen vermieden (Hofm.), was bei der Heiligkeit der Idee *ἀρέσκειν τῷ κυρίῳ* auf eine Prüderie hinaus käme, die ihm unähnlich ist.

Anmerk. Aus V. 32–34 ist nicht zu schliessen, dass Paulus, der Ehelose, eine „etwas schiefe“ Ansicht von der Ehe gehabt habe (Rück.), welche Einseitigkeit sehr vorgreiflich angenommen wäre (s. z. V. 2), vielmehr haben wir hier nicht seine Ansicht, wie das Verhältniss der Natur der Sache nach nothwendig sei, sondern er spricht seine Erfahrung aus, wie es thatsächlich statt zu finden pflege. Diese Erfahrung hatte er einerseits (*ὁ ἄγαμος*) an sich selbst und vielen andern Unverehelichten gemacht, andererseits durch Beobachtung der Veränderung der Interessen, welche bei denen, die heiratheten, einzutreten pflegte. Wir haben also hier eine lediglich empirische Unterstützung der Bevorzugung des Cölibats, welche Bevorzugung aber bei Paulus nur relativ ist, bedingt wie von der Nähe des Weltendes und der Parusie, so von der subjectiven Gabe, heilig an Leib und Geist zu sein (vrgl. Act. 14, 4). Die Erwartung jener Nähe ist unerfüllt geblieben, und schon damit ist dem Cölibate, welcher als gesetzlicher principiell durchaus unpaulinisch ist (vrgl. V. 35), die oft in u. St. gefundene Stütze gebrochen. Zudem redet P. allgemein, nicht aber zu einer einzelnen Classe unter den Lesern.

V. 35. *Τοῦτο* geht auf die V. 26–34 enthaltene Empfehlung des Ledigbleibens. — *πρὸς τὸ ὑμ. αὐτ. συμφ.*) zu euerem eigenen Nutzen. Der Genit. bei dem substantiven *συμφέρον* wie 10, 33; s. Stallb. ad Plat. Rep. S. 338 C. — *οὐχ ἵνα* etc.) negative und positive Näherbestimmung des *πρὸς* — *συμφ.* Eine Schlinge überwerfen ist ein ursprünglich von der Jagd (unwahrscheinlicher: vom Kriege) entlehnter bildlicher Ausdruck des Gedankens: unfrei machen (bindenden Bestimmungen unterwerfen). Vrgl. Prov. 7, 21 u. s. Wetst. u. Loesn. z. St. Der Sinn: „Veranlassung zu Scrupeln geben“ (Billr. vrgl. Bengel) entspricht dem Bilde und Zusammenhange weniger. — *ἀλλὰ πρὸς τὸ εὖσχ.* etc.) „sondern um das wohlanständige und ungetheilt beim Herrn wohlverharrende (Christo getreue) Wesen zu befördern“. Denn dieses Wesen war nach der Erfahrung des Ap. vornehmlich auf Seiten der *ἄγαμοι*. S. V. 32–34, wo er auch

unzweifelhaft zu erkennen giebt, welche Wohlanständigkeit er hier, meine, nämlich die der Hingabe an den Herrn entsprechende Darstellung des innern Lebens in der ganzen äusseren Erscheinung. Nicht bloss die Keuschheit im engeren Sinn ist gemeint, sondern die ganze sittliche Reinheit und Weihe, insofern sie im Benehmen, in Rede, Geberde, Haltung u. s. w. sich als die christliche Wohlgestalt des Lebens, als das ethische Decorum des Christen ausprägt. Ihre hässlichen Gegensätze und ihr heiliges Wesen s. Rom. 13, 13. 14. — Der aneignende Dativ τῷ κυρίῳ und ἀπερισπ. sind mit dem substantivirten εὐπάρ. zur Einheit des Begriffs verbunden. — εὐπάρεδρος ist sonst nicht aufbehalten. Hesych. erklärt es: καλῶς παραμένον. — ἀπερισπ.) „absque distractione, i. e. ἄνευ τοῦ μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου“, Kypke II. S. 207. Vrgl. περισπᾶσθαι Luk. 10, 40. Ueber die spätere Gracität des Wortes Lobeck ad Phryn. S. 415. Xen. Ages. 1, 4 hat ἀδιασπάστως. Das Adverb. schliesst sich an εὐπάρ. gradbestimmend an. S. z. 12, 28.

V. 36. Δέ) führt etwas dem εὔσχημον Entgegengesetztes ein. — ἀσχημονεῖν) heisst ἀσχήμονα εἶναι (vrgl. εὔσχημονεῖν = εὐσχήμονα εἶναι, Plat. Legg. 5 S. 732 C), und kann daher im activen Sinne (schimpflich handeln, sich schimpflich benehmen, Plat. Pol. 6 S. 506 D. Theaet. S. 165 B. Xen. de re eq. 11, 6. Herodian. 5, 8, 16. Lucian. de sacrific. 7) und im passiven Sinne (Schimpf haben, Eur. Hec. 407. Herodian. 8, 3, 21. Deut. 25, 5. Ez. 16, 7) erklärt werden. Erstere Erklärung ist die gewöhnliche und richtige, nämlich: „wenn jemand schimpflich zu verfahren glaubt gegen seine Jungfrau“ (Tochter oder Mündel), d. h. wenn er Schande über sie zu bringen glaubt, womit ebenso die Schande des alten Jungfrauenstandes (s. Soph. Ant. 810 f. O. R. 1492 f. Eur. Hel. 291; vrgl. Sir. 42, 9 u. Lennep. ad Phalar. S. 362), wie der Schimpf der Verführung gemeint sein kann, welchen der Vater oder Vormund durch Verweigerung der Heiraths-Erlaubniss zu verursachen befürchtet (gegen Meyer. Vrgl. auch Theodoret: ὁ δὲ τὴν ἀγαμίαν ἀποσμίαν ὑπολαμβάνων, Theophyl.). Im passiven Sinne gefasst, käme heraus: „wenn jemand Schande zu haben glaubt hinsichtlich seiner Jungfrau“ (nämlich durch Verführung oder lediges Sitzenbleiben). So im Wesentlichen Syr. („despici“), Grot., Mosh., Zachar., Heydenr., Pott, Neand.; vrgl. Hofm., nach welchem der Thatbestand der väterlichen Schuld, dass die Tochter unvermählt bleibt, ausgedrückt wird. Allein auch abgesehen davon, dass ἀσχημ. im activen Sinne am gangbarsten ist (s. auch 13, 5), so steht entgegen, dass ἐπι mit

Acc. das ἀσχημονεῖν als Thätigkeit voraussetzt, da es dessen Richtung angiebt (vgl. ἀσχημονεῖν εἰς τινα Dion. Hal. 2, 26). — νομιζει) „si perspecto filiae suae ingenio judicet, coelibatui non esse aptam“, Calvin. — εἰ ἂν ἡ ὑπέρακμ.) ist der Fall, für welchen jenes εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν etc. gesetzt ist: „falls sie überzeitig ist, über den Gipfelpunkt der Jugendblüthe hinaus“. Ueber die ἀκμή selbst s. Plat. Rep. S. 460 E: ἀρ' οὖν σοι ξυνδοκεῖ μέτριος χρόνος ἀκμῆς τὰ εἰκοσιν ἔτη γυναικί, ἀνδρὶ δὲ τὰ τριάκοντα; u. Stallb. z. d. St.; andere Altersbestimmungen b. Locella ad Xen. Eph. S. 145. Vor der erreichten ἀκμή, meint P., finde das ἀσχημονεῖν — νομιζει beim Vater oder Vormund des Mädchens nicht statt. Zu dem bei den Alten nicht vorkommenden ὑπέρακμ s. Eustath. II. α, S. 11, 31. Od. S. 1915, 29. Die Griechen haben dafür das Perf. von παρακμάζειν wie Xen. Mem. 4, 4, 23 oder das Adj. παρακμαστική wie Galen. VI, S. 312, 14. — καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι) von εἰ abhängig \*): „und wenn es so (nämlich dass die Jungfrau heirathe) geschehen muss“. So tritt zu dem εἰ δέ τις ἀσχημ. etc. gesagten subjectiven Verhältnisse das entsprechende (nicht ungleichartige, wie Hofm. einwendet) objective Verhältniss hinzu, die moralische Nöthigung nämlich zur Gestattung der Heirath. Meyer bezieht ὀφείλει zu eng auf das Naturell der Jungfrau, dessen Nichtbeachtung etwa zu solcher Hartherzigkeit führen könnte, wie Göthe sie in seiner „Braut von Korinth“, dieser traurig einseitigen Entstellung der Anfänge christlicher Sitte, schildert. Nach Rück. hängt κ. οὕτ. ὀφ. γίν. von εἰ ab: „und sie so, d. h. ehelos bleiben muss“. Dagegen entscheidet der Indic. ὀφείλει; dazu wird dem γίνεσθαι der Begriff „bleiben“ aufgedrungen. Da sie ehelos ist, kann sie es, wenn sie es bleibt, nicht werden. — ὃ θέλει ποιεῖτω) nicht: „so thue er, was ihm beliebt“ (so gewöhnlich; aber contextwidrig, s. d. Folgende und d. vorherige ὀφείλει), sondern: „so thue er, was er Willens ist“ (seine Jungfrau zu verheirathen). Gut Theodoret: τὸ δοκοῦν πραττέτω. — γαμεῖτωσαν) nämlich die Jungfrau und der, welcher sie haben will. Willkür-

\*) Theophyl. beginnt mit καὶ οὕτως den Nachsatz: γενέσθω, ἡρεσὶ, καὶ οὕτω. πῶς; ὃ θέλει ποιεῖτω. So wäre κ. οὕτως ὀφ. γίν. ganz überflüssig, das καὶ beziehungslos, und οἷχ ἁμαρτ. würde zu dem verpflichtenden ὀφείλει nicht passen. Gleichwohl ist Hofm. dieser Fassung gefolgt, welcher umschreibt: „es ist auch (?) dies eine in der Sache liegende Nothwendigkeit, dass er thue, was er gerne will“. Auch Laurent findet in καὶ οὕτως ὀφ. γίν. den Nachsatz, welcher heisse: „so muss es auch in diesem Falle geschehen“; die folgenden Satzglieder sollen erklärend sein, καὶ aber soll sogar seine Beziehung aus V. 9 empfangen: nicht bloss im Falle des πυροῦσθαι.



lich bei der Allgemeinheit der ganzen Abhandlung (V. 25) Rückert: der Plur. gehe auf ein bestimmtes Paar, wegen dessen die Korinther angefragt hätten. Entbehrlich hart Wolf u. M., auch Heydenr.: Paulus gehe vom Sing. auf den Plur. über (die Jungfrauen). Contort Billr.: „die Jünglinge“ sei als Subject zu denken und *αὐτήν* als Object zu ergänzen.

V. 37. Wer hingegen feststeht in seinem Herzen, eines beharrlichen und unwandelbaren Sinnes, charakterfester Gesinnung und Entschliessung ist. Vrgl. 15, 58. Kol. 1, 23. 4, 12. — *μὴ ἔχων ἀνάγκη*) ohne Zwang (objective Nöthigung) zu haben, wie jener V. 36 hat, von dem die Verhältnisse es fordern, in die Eheschliessung zu willigen. — *ἐξουσίαν δὲ ἔχει* etc.) dem *μὴ ἔχ. ἀνάγκη*. gegenüber gestellt (*δέ*, wohl aber), als das demselben entsprechende positive Verhältniss der freien Verfügung hinsichtlich dessen, was er selbst will. Daher sollte eigentlich das Particip. stehen, aber auch hier wechselt die Structur. Vrgl. z. 4, 14. Buttm. neut. Gr. S. 327 f. — *τοῦτο*) Liest man im Folgenden *τηρεῖν*, so wird damit das *τοῦτο* erklärt. (So Heinrici. Zum Infin. vrgl. 1 Thess. 4, 3. Jac. 1, 27 al.). Behält man mit Meyer die l. rec. bei, so ist die Beziehung von *τοῦτο* (die Nichtverheirathung der Jungfrau) dem Zusammenhange zu entnehmen, *τοῦ τηρεῖν* aber führt die Absicht des *τοῦτο κέκρικεν* (conclusum habet) ein: „um zu bewahren (in ihrem jungfräulichen Zustande zu behüten) seine eigene Jungfrau“. Dies ist aber nicht eine blossе Umschreibung des Nichtverheirathens (Einwand de Wette's), sondern der Ausdruck entspricht dem Verfügungsrechte, welches der Vater oder Vormund über sein eigenes Kind hat; man beachte das nachdrückliche *τὴν ἐαυτοῦ παρθένον*. Dass der Wille der Jungfrau von Paulus gänzlich ausser Anschlag gelassen ist, kann nach der väterlichen Gewalt bei Juden (vrgl. Ewald Altert. S. 267) und Hellenen (Herm. Privataltert. § 30, 2 f.) nicht befremden. — *καλῶς ποιεῖ*) im Sinne des richtigen und zu billigenden Handelns, die positive Seite des *οὐχ ἁμαρτάνει* V. 36, und insofern hier stärker, daher auch V. 38 im Verhältniss zu dem mit *οὐχ ἁμαρτ.* gleichen *καλῶς ποιεῖ* durch *κρεῖσσον ποιεῖ* vertreten.

V. 38. Ergebniss aus V. 36. 37. *καὶ* — *καί* sowohl — als auch. Paulus gedachte auch beim zweiten Gliede *καλῶς ποιεῖ* zu sagen, steigert aber dann (*κρεῖσσον*), um dem Verhältnisse der Prädicate *οὐχ ἁμαρτ.* V. 36 und *καλῶς ποιεῖ* V. 37 zu entsprechen. — *ὁ ἐκγαμ.* „der sie (seine Jungfrau, V. 37) hinausverheirathet“ (zur Ehe hinausgiebt aus seiner Familie). Beim zweiten Gliede ist dies „hinaus“



nicht gedacht. — *κρεῖσσον*) denn s. V. 34. Zu *ἐγκαμ.* vrgl. Matth. 24, 38; bei Griechen nicht aufbehalten, wohl aber *ἐγκαμέομαι*, Anecd. Gr. Beckeri 259.

V. 39. 40. Anhang von der zweiten Ehe der Frauen, wahrscheinlich auch durch die Fragen der Korinther veranlasst. — *δέδεται*) sc. *τῷ ἀνδρί*; sie darf sich nicht von ihm trennen und einen andern heirathen. Vrgl. V. 27. Rom. 7, 2. — *ὃ θέλει γαμηθῆναι*) „wem sie will verheirathet zu werden“. Vrgl. Mark. 10, 12. *Γαμεῖ μὲν γὰρ ὁ ἀνὴρ, γαμεῖται δὲ ἡ γυνή*, Schol. ad Eur. Med. 593. Ueber die spätere Form *γαμηθῆναι* statt der attischen *γαμεθῆναι* s. Lobeck ad Phryn. S. 742. — *μόνον ἐν κυρίῳ*) nur im Herrn, nicht ausser Christo als dem specifisch bestimmenden Elemente der neuen Eheschliessung; nur christlich, d. h. nur in christlicher Gesinnung und nur an einen Christen sc. werde sie verheirathet \*). Letzteres betonen besonders Tert., Cypr., Ambros., Hieron., Theodoret, Grot. (treffend dieser: *intra ecclesiam*), Estius, auch Olsh., de Wette, Meyer. Die Concession streitet nicht mit V. 12 f., wo ja die gemischten Ehen gemeint sind, welche aus der vorchristlichen Zeit her sind, so dass nur ein Gatte christlich geworden ist. Aber es ist nicht erforderlich, *ἐν κυρίῳ* allein auf das Verbot des erneuten Eingehens einer gemischten Ehe zu beziehen, ebenso wie es zu eng erscheint, mit Chrys., Theophyl., Calvin, Beza, Calov., Wolf al., auch Pott, Flatt, Heydenr., Billr., Rück., Osiand., Neand., Maier, Ewald allein: „in christlichem Sinne, christlich handelnd, in der Furcht des Herrn“ u. dergl. zu erklären. Der Zusatz sagt eben, dass nur Beweggründe, die ihrem Verhältnisse zum Herrn angemessen sind, sie zur zweiten Ehe bestimmen sollen; darin liegt nach dem Vorigen (V. 12 f.) es miteingeschlossen, dass der Gatte Christ sei (Hofm., Weiss). So enthält das allgemeine *ἐν κυρίῳ* eine in Anbetracht etwaiger unchristlicher Neigungen wohlberechtigte Einschränkung des *ὃ θέλει* (gegen Meyer). — *μακαριῶτ.*) glückseliger, d. i. nicht bloss verschonter von Drangsalen (V. 26. 28), sondern der durchgängigen höhern Beziehung von *μακαρ.* im N. T. gemäss, von dem beglückenden Verhältnisse, welches durch Abgezogenheit von Weltsorgen und Hingabe an Christum bedingt ist. S. V. 32—34. Von grösserer himmlischer Seligkeit, welche man im Interesse des Cölibats ein-

\*) P. stimmt also nicht für das Eingehen von gemischten Ehen, sei's mit Heiden, sei's mit Juden. Vrgl. über das Verhältniss der Entscheidungen des Ap. zu ausserchristlicher Gatte und Recht Heinrici S. 215 f.

gemischt hat (Ambros., Corn. a Lap. u. M., auch Hirscher Moral III, S. 502), ist keine Rede, auch wenn statt *ἔστιν: ἔσται* stände. — *κατὰ τ. ἐμὴν γνώμ.*) ἐμὴν mit Nachdruck apostolischen Selbstgeföhls. — *δοκῶ δὲ πᾶν* etc.) so dass ich also erwarten darf, ihr betrachtet meine Meinung nicht als blosses individuelles Dafürhalten, sondern als entstanden unter dem Einflusse des auch mir wie euch (deren abweichenden Meinungen ich durch meine bewiesene Zurückhaltung gerecht geworden bin) mitgetheilten (*ἔχειν*) heil. Geistes. — Zu *δοκῶ*, mihi videor, genügt die Note des Estius: „minus dicit, plus volens intelligi“. Vrgl. 4, 9. — Dass in dem letzten Gliede ein ironischer Seitenblick auf Gegner seiner vollen Apostelgeltung (Calvin; Meyer, der sich für das ironische *δοκῶ* auf Dissen zu Demost. de cor. S. 230 f. beruft), oder auf eine besondere Partei in Korinth, etwa die Petriner (Neand., Rähig. al.), zu suchen sei, erscheint eingetragen. Der Ap. hat hier allein mit der Gemeinde, und zwar unter der Anerkennung, dass auch ihre etwa abweichenden Ansichten durch den ihr verliehenen Geist Gottes bestimmt und geleitet sind, verhandelt.

### Cap. VIII.

Inhalt: Der Genuss des Götzenopferfleisches ist für den, welcher über die Götzen die rechte Einsicht hat, sittlich gleichgültig. Aber um der Schwächeren willen soll man sich dieses Genusses enthalten, wenn er ihnen Anstoss giebt. — Die Auffassung des Abschnittes gestaltet sich verschieden, je nachdem V. 1—8 als Worte des korinthischen Gemeinbeschreibens, denen Paulus sofort die nothigen Einschränkungen entgegenstellt, oder als eine dem Ap. eigentümliche Erörterung beurtheilt werden. Für letzteres entscheidet sich mit den meisten Meyer, für das erstere Nösselt (opusc. II, S. 152), Rosenmüller, Pott, Heydenr., Flatt, Heinrici nach Wetstein's und Semler's noch nicht ganz entschiedenem Vorgange. Es spricht dafür, 1) dass die Gedankenreihe, der Paulus seine Einschränkungen entgegensetzt, in sich zusammenhängt und zum Theil im Munde des Apostels befremdliche Zugeständnisse enthält (V. 5); 2) das Verhältniss von V. 1 u. 7, indem dort allen die *γνώσις* zugesprochen, hier dieselbe einem Theile abgesprochen wird; 3) der Wechsel der Personen, indem die Worte der Korinther im communicativen Plural angeführt werden, die Antithesen des P. aber die entgegenstehenden Beden-

ken theils in Form von allgemeinen Erfahrungssätzen, theils in directer Anrede hervorheben. Vrgl. V. 1<sup>a</sup>. 4. 5. 6. 8 mit V. 1<sup>b</sup>. 2. 3. 7. 9. Auch Meyer macht richtig gegen Hofm. geltend, dass V. 1—3 keine selbständige Gedankenreihe bilde, da V. 4 den Hauptbegriff *περὶ τῶν εἰδωλοθύτων* wieder aufnehme; er begnügt sich aber damit, in den einschränken- den Worten eine logische Parenthese zu erkennen. Gegen die vorgeschlagene Fassung macht er geltend, es sei gegen die sonstige Weise des Ap., gegnerische Worte nicht durch eine Formel als solche zu bezeichnen. Aber hier liegt ein Fall vor, der überhaupt keine Analogie in den Briefen des Ap. hat, da derselbe sonst nicht in die Lage gekommen ist, Gemeindeschreiben zu beantworten. Zudem kam es hier dar- auf an, die an sich nicht zu bestreitenden Sätze der Korin- ther durch die Rücksicht auf die concrete Lage einzuschrän- ken; es handelt sich aber nicht um Bestreitung eines Geg- ners. P. giebt daher zunächst eine Glossirung der ihm vor- liegenden Aeussierungen, welche durch Form und Inhalt deut- lich genug von diesen selbst absticht, indem jeder These so- gleich die Antithese beigefügt ist. Die Forderung Meyer's, der Satz: *ἡ γνώσις φνισοῖ* gehörte unter Voraussetzung der vertheidigten Erklärung erst in die Widerlegung V. 9 f., er- ledigt sich damit. An sich ist jedenfalls keine wirkungsvol- lere Beleuchtung der in den Worten der Kor. versteckten bedenklichen Consequenzen für das Gemeindeleben denkbar, als eine solche lebendige Wechselrede mit der Gemeinde. Vrgl. Weiteres b. Heinrici S. 64. 224 f.

V. 1—3\*). 1<sup>ε</sup>) führt zu einem neuen Gegenstande über, dessen Behandlung von den korinthischen Anfragen veran- lasst war. — *περὶ τῶν εἰδωλοθ.*) *εἰδωλόθυστα*, Götzen- geopferetes, *κρέα εἰδωλόθυστα*, 4 Makk. 5, 1, sind die vom heid- nischen Opfer, und nachdem die Priester ihren Antheil er-

\*) Zur Textkritik: V. 2. δ<sup>ε</sup>) fehlt bei **NABP** Minusk. Pesch. Arm. Copt. Orig. Tert. Getilgt von Lachm., Rück., Tregell., Tisch., was auch Griesb. empfahl. Verbindungszusatz, wie auch γάρ (nach dem ersten οὐτε) V. 8, welches ebenfalls bei fast denselben Auctoritäten fehlt. — *εἰδέναι*) wird auf Grund von KL Chrys. Theod. von Meyer dem entscheidend beglaubigten *ἐγνωκεῖν* (**NABDEFGP** Min. Vät.) vorgezogen, weil letzteres glossematisch sei. Viel eher konnte ein superkluger Abschreiber *εἰδέναι* der Abwechslung halber hineinzu- bessern sich versucht fühlen. — *οὐδέπω οὐδὲν ἔγνωκε*) Lachm., Rück., Tregell., Tisch.: *οὐπω ἔγνω*, was auch Griesb. empfahl, nach sehr bedeut. Bezeugung, welche im wesentlichen derjenigen von *ἐγνω- κέναι* statt *εἰδέναι* gleich und deshalb entscheidend ist. Dazu ist eine Verkürzung schwerer zu erklären wie eine Erweiterung (gegen Meyer).

halten hatten, übrig gebliebenen Theile des Thieres, welche entweder bei Opfermahlzeiten im Tempel oder zu Hause (Doug. Anal. I. S. 234 f. Herm. gottesd. Altert. §. 28, 229) verzehrt oder (von Armen oder Geizigen) auf dem Fleischmarkte verkauft wurden. **Aber auch** sonstiges Fleisch, das zum Verkauf angeboten wurde, **war Opferfleisch**, da die Götter an allem Lebendigen, das zum Frommen der Menschen getödtet wurde, ihren Antheil erhielten. Vrgl. Nissen, pompejanische Studien (Leipzig 1877) S. 276. Heinrici S. 221 f. \*). So konnten die Christen nicht nur als Gäste (10, 27), sondern auch, bei Bestreitung ihres Nahrungsbedarfs (10, 25) den Genuß solchen Fleisches schwer vermeiden. Dass Anstoss daran genommen wurde, erhellt aus der vorliegenden Verhandlung; aber die Bedenken kamen nicht zu demselben unverhüllten Ausdrucke, wie die freiere Auffassung, die in den vom Ap. glossirten Worten der Gemeinde selbstvertrauend sich vernehmen lässt (s. bes. V. 10). Daher ist es misslich, überhaupt den Versuch zu machen, von einer Partei der Schwachen und Starken zu reden, mag man diese in den Christinern (Olsh., Jaeger) oder in den Apolloniern (Räbiger) finden. Ueber die Schwachen s. V. 7 u. d. Anm. dazu. — *οἶδαμεν* ist nicht unmittelbar mit *περὶ* etc. zu verbinden, sondern letzteres ist wie 7, 1 zu nehmen: „anlangend aber das Götzenopferfleisch, so wissen wir“. Nach Semler liest Hofm. der Ueberlieferung aller Verss. u. Väter entgegen *οἶδα μὲν* (ich weiss freilich, dass), wodurch aber nichts gewonnen wird als ein *μὲν* solitarium, welches um so unmotivirter wäre, da der entsprechende Gegensatz, in dem es *ἡ δὲ γνώσις* lauten sollte, unmittelbar nachfolgt. Es ist hier zu der getrennten Schreibung noch weniger Anlass als Rom. 7, 14, wo doch noch ein *δέ* nachkommt. — *ὅτι πάντες γινώσκιν ἔχομεν* ist von dem Vorigen nicht zu trennen (nach Luther, Wolf, Bengel, Valck. u. a., Olsh., Maier), da das unmittelbar folgende eine grundsätzliche Richtigstellung enthält. Am einfachsten erklärt es sich als Begründung des *οἶδαμεν* „weil wir alle höhere Einsicht haben“, worauf P., das Schlagwort *γνώσις* aufnehmend, unvermittelt und deshalb um so nachdrücklicher fortfährt. Der Inhalt dieser Erkenntniss wird danach V. 4 f. angeführt. Eben deshalb erhält das *ὅτι* V. 4 unter allen Umständen eine andere Beziehung als V. 1<sup>a</sup> und

\*) Auf das apostolische Decret bezieht sich P. weder hier noch sonstwo, was mit dem Bewusstsein seiner unmittelbaren und unabhängigen apostolischen Würde zusammenhängt. Vrgl. z. Act. a. a. O. u. z. Gal. Einl. §. 3. Lipsius, Apostelconvent in Schenkel BL. S. 194 f.

es darf von ersterem nicht mit Meyer ein Schluss auf die Bedeutung des letzteren gemacht werden. Bei der Bestimmung des Verhältnisses von V. 1 und V. 4 muss übrigens offen gehalten bleiben, dass P. die Hauptsätze aus dem betreffenden Abschnitte des Gemeindeschreibers ausgehoben hat. — Wie schwer es hält diese Worte ebenso wie V. 7 dem Ap. zuzuschreiben, beweisen die bezüglichen Erklärungsversuche zur Genüge. Rückert giebt οἶδαμεν den Sinn: „es ist bekannt“; Meyer hält mit Theophyl. und Chrys. dafür, dass Paulus hier die Befangenen (ἀτελέστεροι) ausser Acht lasse; Olsh. glaubt die Schwierigkeit durch willkürliche Scheidung von γνώσις und ἡ γνώσις zu beseitigen: „jene sei ein gewisser Grund von Erkenntniss im allgemeinen, diese die bestimmte Erkenntniss, wie sich im Götzendienste Form und Kraft verhält“. Aber schon das artikellose γνώσις V. 1 ist durch περὶ τ. εἰδωλ. und noch mehr durch V. 4 seinem Inhalte nach sehr genau bestimmt, so dass dann V. 7 ἡ γνώσις nichts anderes, nämlich die in Rede stehende γνώσις ist, mithin der Widerspruch bliebe. Nach de Wette spreche P. V. 1 ganz allgemein und gleichsam theoretisch (vrgl. auch Ewald), V. 7 aber in besonderer Beziehung auf die Korinther. Da erhalte πάντες V. 1 den nicht ausgedrückten Sinn: „eigentlich alle Christen schon als solche“ (Ewald), und ἔχομεν stände im Sinne von „haben sollen“\*).

V. 1b. Die Richtigstellung des Ap. — Der Artikel macht das Abstract. γνώσις zum Gattungsnamen. — „Die Erkenntniss (an und für sich nämlich) macht dünnlich (4, 6. 5, 2), die Liebe aber (um V. 3 willen nicht bloss mit Meyer auf die Bruderliebe — Rom. 14, 14. 15 — zu beschränken) erbaut“ (10, 23), fördert die christliche Vervollkommnung der Gemeinde (als οἰκοδομή Θεοῦ gedacht, s. 3, 9). Sie ist ja das nothwendige ἡγεμονικόν zur wirksam mittheilenden und demüthigen Anwendung der Erkenntniss. Cap. 13, bes. V. 4. — V. 2 giebt hierüber Aufschluss sowohl aus der Verkehrtheit der vermeintlichen Erkenntniss, als aus dem hohen Werthe der Liebe zu Gott. — Da die γνώσις an und für sich, getrennt von der Liebe, nie eine wirkliche, sondern immer nur eine solche ist, die man sich bedünken lässt zu haben (3, 18), so charakterisirt Paulus hier das vorher mit ἡ γνώσις Gemeinte als ein δοχεῖν εἰδέναι τι; und da die Liebe zu den Brüdern von der Liebe zu Gott nichts im Wesen Verschiedenes, sondern nur die Aeusserung derselben

\*) so Elwert Progr. Quaestiones ad phil. sacram. N. T., Tubing. 1860. S. 17.



in der Gemeinschaft ist, so charakterisirt er nunmehr jene als ἀγαπᾶν τὸν Θεόν. Nicht zu verkennen ist das sinnig prägnante Gepräge der ganzen Stelle, ähnlich der johanneischen Weise, besonders in den Briefen. — τι) irgend etwas, irgend einen Gegenstand der γνώσις, Pott und Flatt: wunderwas. Der Natur des Sententiösen weniger entsprechend. — οὐδέπω etc.) so hat er noch gar nichts so erkannt, wie das Erkennen nach christlich sittlicher Nothwendigkeit beschaffen sein muss. Der Wissensdünkel erkennt einseitig, oberflächlich, halb, falsch, unpraktisch u. s. w. Zu dem γινῶναι καθὼς δεῖ gehört nothwendig die Liebe, welche das Erkennen sittlich regelt, in die rechte Tiefe führt und praktisch heilsam macht. Vrgl. 13, 2. Zur Wiederholung der Negation (Luk. 23, 53. Joh. 19, 41. Act. 8, 16) vrgl. Schömann ad Is. S. 469. Stallb. ad Plat. Crat. S. 398 E. — V. 3. οὗτος) mit Nachdruck: dieser, den Wissensstolzen ausschliessend. — ἐγνώσται ὑπ' αὐτοῦ) von Billr. nach seiner Weise: „Gott weiss sich in ihm“ rationalisirt, heisst nichts anderes als: so ist dieser erkannt von ihm. Die Rede ist prägnant. Statt in logischer Ausführlichkeit zu sagen: „so findet bei diesem nicht bloss das Erkennen in rechter Weise, sondern auch das von Gott Erkenntnis sein statt“, — wird bloss letzteres gesagt, das Grössere, wobei sich ersteres von selbst versteht. Das ἐγνώσται ὑπ' αὐτοῦ stellt den hohen Werth der Liebe nach deren Heiligkeit dar; denn wenn Gott einen Menschen erkennt, so ist damit kein gleichgültiges und unwirksames Verhältniss Gottes zum Menschen gegeben, sondern eine Thätigkeit Gottes, welche auf den Menschen übergeht, so dass dieser als Gegenstand des göttlichen Erkennens auch die Wirksamkeit der Gesinnung erfährt, in welcher und mit welcher ihn Gott erkennt, also der Liebe, Fürsorge u. s. w. Der Begriff ist mithin der der wirksamen, zur innerlichen Erfahrung des Menschen werdenden göttlichen Erkenntnis, welche die causa salutis\*) ist, so dass der den Menschen erkennende Gott die in seinem Rathschluss gewollte Heilsgemeinschaft mit ihm vollzieht. Ps. 1, 6. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. Vrgl. Hofm. Schriftbew. I. S. 258 f. S. auch z. 13, 12. Andere denken verflachend ut suum discipulum (Erasm.) oder inter filios (Calvin) u. dgl. hinzu (vrgl. Usteri Lehrbegr. S. 283), noch andere: approbatus est (Piscat., Cleric., Gatak., Grot., Wolf, Mosh., Seml., Morus, Vater, s. Suicer.

\*) Vrgl. Constit. ap. 5, 16, 3: μὴ γινώσκοντες Θεὸν διὰ τοῦ κηρύγματος πιστεύσαντες ἐγνώτε αὐτόν, μᾶλλον δὲ ἐγνώσθητε ὑπ' αὐτοῦ διὰ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος κ. λυτρωτοῦ τῶν ἐλλειπόντων ἐπ' αὐτόν.

Thes. I. S. 762). Eben so sprachwidrig (s. z. Rom. 7, 15) wie: edoctus est (Augustin., Beza, Par., Er. Schmid, Nösselt, Rosenm., Heydenr., Pott, Flatt al.), so dass das Passiv. dem Hophal entspräche. Mysteriös spielend wider den ganzen Context, welcher den reinen Begriff „erkennen“ fordert, Olsh.: in *γινώσκειν* liege (wie in *גָּרַר*, s. z. Matth. 1, 25) das bräutliche Verhältniss der Seele zu Gott.

V. 4\*). *Οὕν* igitur, knüpft die unterbrochene Rede (V. 1) wieder an; vrgl. 11, 20 u. s. z. Mark. 3, 31 u. Bäuml. Part. S. 177. — *τῆς βρώσ. τ. εἰδ.*) nähere Bestimmung des unbestimmten *τῶν εἰδωλοθ.* V. 1. *οἶδαμεν* ist auch hier nicht mit Hofm. *οἶδα μὲν* zu schreiben. — *ὅτι οὐδὲν εἰδωλ. ἐν. κόσμῳ*) „dass es keinen Götzen in der Welt giebt“. Es ist damit nicht gesagt: was die Heiden als Götter verehren, sei etwas absolut Existenzloses (s. dagegen V. 5 u. 10, 20), sondern: kein Heidengott, als Wesen, wie ihn der Heide denke, sei vorhanden; also der heidnischen Vorstellung eines Gottes Jupiter, Apollo u. s. w. sei keine adäquate Realität entsprechend. Nach Vulg., Luther, Beza haben die meisten Aelteren (auch noch Michael., Rosenm., Flatt, Heydenr.) *οὐδὲν* nihil gefasst: „dass ein Götze ein Unding ist“. Vrgl. Jer. 10, 3. Jes. 41, 24 al. Addit. ad Esth. 4, 8. Sanhedr. f. 63. 2: „No-verant utique Israelitae, idolum nihil esse“. Vrgl. auch Joseph. Antt. 8, 13, 6. Unrichtig wegen des parallelen *οὐδεὶς θεός.* — *καὶ ὅτι οὐδεὶς* etc.) „und dass es keinen Gott giebt ausser einem“. Das *εἰ μὴ* bezieht sich bloss auf *οὐδεὶς θεός*, nicht auf *ἕτερος*. S. z. Gal. 1, 19.

V. 5. 6. Begründende Erläuterung zu dem vorherigen *ὅτι οὐδὲν εἰδωλον* — *εἰ μὴ εἷς*. „Denn auch wenn anders (*εἴπερ*, s. Klotz ad Devar. S. 528. Bäuml. Partik. S. 202)

\*) Zur Textkritik von V. 4—7: V. 4. *ἕτερος* fehlt b. **N**\*ABDEFG Minusk. Vulg. Arm. Copt. Iren. Aug. Ambrstr. Verurtheilt von Mill u. Griesb., mit Recht getilgt von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. Ueberflüssiger u. ungehöriger Zusatz; vielleicht Reminiscenz an Exod. 20, 3: *θεοὶ ἕτεροι πλην ἐμοῦ* (gegen Meyer). — V. 6. Statt *δι' οὐ* haben B Aeth. Epiph. gegen entscheidende Zeugen *δι' ὅν*. — V. 7. *τῇ συνειδήσει*) Lachm., Rück., Tregell., Tisch. VIII: *τῇ συνηθείᾳ*, nach **N**\*ABP und einigen Minusk. Copt. Baschm. Aeth. Pesch. (am Rande). Gebilligt auch von Griesb. u. Rinck. Aber das schwerere *τ. συνειδήσ.* ist zu halten, zumal es ausreichend durch **N**oDEFG L Pesch. im Text, Arm. Chrys. Theodoret, Tert., Ambrstr. bezeugt ist. S. Reiche Comment. crit. I. S. 200 f. Wodurch die *συνείδησις τοῦ εἰδώλου* entstanden sei, ward durch *τῇ συνηθείᾳ* beibemerkt, und dies trat dann bequemer an die Stelle des ursprünglichen *τ. συνειδ.* — Die Stellung von *ἕως ἄρτι* vor *τοῦ εἰδώλου* aber (Lachm., Rück., Tregell., Tisch.) ist nach **NBDEFG** Minusk. It. Vulg. Arm. al. vorzuziehen; die Recepta ist Umstellung zu Gunsten der Structur.

sogenannte Götter existiren, sei es im Himmel, sei es auf Erden“. Das Heidentum dachte sich Himmel und Erde mit Wesen erfüllt, welche man Götter nannte. Die Existenz solcher Götter gesteht Paulus nicht zu, denn er hält dieselben für Dämonen (10, 20. Vrgl. Weiss bibl. Theol. S. 259). Hier ist die Existenz derselben gesetzt, indem zwar durch *λεγόμενοι* ihr Gottsein in Frage gestellt wird, durch *ὥσπερ* aber die Thatsache, dass es Götter gebe, mit Nachdruck anerkannt wird. Nur so hat der mit *ὥσπερ* (vrgl. dazu Klotz ad Devar. S. 724) eingeführte Satz einen Sinn. Meyer meint zwar mit Hofm. (Schriftbeweis I S. 348): mit *ὥσπερ* etc. werde der gesetzte Fall, dessen Wirklichkeit auf sich beruhen bleibe, seiner Möglichkeit nach begründet; dies Zugestandene sei die Prämisse, aus welcher jene Möglichkeit folge. Existiren nämlich eine Menge übermenschlicher Wesen, welche in die Kategorie von *θεοί* (im weitern Sinne) und *κύριοι* gehören: so müsse man auch den Fall setzen können, dass Götter, welche die Heiden so nennen, wirklich existiren. Aber wie seltsam bleibt eine solche Erhärtung der Möglichkeit, nachdem die Wirklichkeit bereits mit *εἶπερ*, wenn auch in bedingtem Sinne, anerkannt war. Meyer zwingt um dieser Erklärung willen *καὶ εἶπερ* zur Bedeutung: „selbst in dem Falle, wenn immerhin“, aber übersieht dabei, dass *καὶ γάρ* hier den Uebergang zu der eigentümlichen Begründung des monotheistischen Bekenntnisses bahnt, und daher kein Recht vorliegt, auf den Gebrauch von *καὶ εἰ*, das die Bedingung ungewiss macht b. Marc. 14, 19 (vrgl. Herm. zu Viger. S. 832. Stallbaum zu Plato S. 32 A) sich zu berufen. Vielmehr giebt die Feststellung des einfachen Wortsinns dieser Aussage einen Inhalt und eine Wendung, welche aus den Anschauungen der Korinther sich ebenso leicht erklärt, als sie im Munde des Ap. befremdlich klänge. — Die *θεοὶ πολλοὶ* u. *κύριοι πολλοὶ* sind nach dem Zusammenhange nicht menschliche Gewalthaber, vergötterte Könige u. drgl., sondern die übermenschlichen Mächte, von denen es Deut. 10, 17 heisst: *ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν, οὗτος θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων*. Vrgl. Ps. 136, 2. 3. Die *κύριοι* entsprechen wohl den Engeln. Wollte man *εἰσὶ* mit den Meisten (auch Pott, Flatt, Heydenr., de Wette, Ewald, Neand., Maier) „e gentilium persuasione“ gesagt sein lassen, wornach als Sinn des Ganzen hinaus käme: „giebt es auch wirklich bei den Heiden sogenannte Götter, wie sie denn von vielen Göttern und Herren reden“ (de Wette): so steht entgegen, dass *εἰσὶ* mit Nachdruck vorangestellt ist, wie denn auch überhaupt das e gentilium persuasione weder gesagt noch angedeutet,

sondern rein eingetragen wird, und dies um so unberechtigter, da erst das nachdrückliche ἡμῖν im Nachsatze einen Gegensatz gegen andere bringt. Dies zugleich gegen die willkürliche Scheidung von Billr.: nur das erste εἰσὶ bezeichne die wirkliche Existenz (die λεγόμε. θεοί seien Dämonen, 10, 20), beim zweiten aber sei: nach der Meinung der Heiden, hinzuzudenken. Rückert fasst beide εἰσὶ richtig, nimmt aber sprachwidrig εἶπερ in dem Sinne: „obgleich zugegeben werden muss, dass“ und lässt den Ap. als die Realitäten der λεγόμε. θεοί die Engel und Dämonen denken. Aber die Dämonen werden hier (dies auch gegen Olsh. u. M.) nur durch unberechtigte Harmonistik aus 10, 20 herbeigezogen. Schon das zweite Versglied, wo ja nicht wieder von λεγομένοις θεοῖς die Rede ist, hätte davor warnen sollen; noch mehr aber die Correlation, in welcher die vielen Götter und Herren zu dem εἷς θεός und εἷς κύριος V. 6 stehen.

V. 6. Nachsatz: so haben doch wir Christen einen einzigen Gott, den Vater u. s. w. Mithin: οἶδαμεν ὅτι οὐδὲν εἰδωλον etc. Das nach ἡμῖν zu denkende ἐστίν ist das einfache Verb. substantiv. — ἀλλ') wie 4, 15. — θεός ὁ πατήρ) könnte zu einem Begriffe verbunden sein wie κύριος ὁ θεός (Fritzsche ad Matth. S. 168); doch ist dem folgenden εἷς κύριος I. X. entsprechend ὁ πατήρ als appositionelle Näherbestimmung zu fassen. Dieser εἷς θεός wird durch ὁ πατήρ und durch die folgenden Relativbestimmungen des letztern specifisch charakterisirt, und zwar so, dass der Leser aus dem Verhältnisse des einen Gottes zur Welt und aus seinem eigenen Verhältnisse zu ihm es fühlen muss, wie es für den Christen, ungeachtet jener Götter-Vielheit, doch bei der Gottes-Einheit sein Bewenden und eine Beziehung zu den Idolen bei ihm nicht statt habe. Vrgl. Hofm. Schriftbew. I. S. 348. — ὁ πατήρ) im christlichen Sinne, nach der Idee der *υἰοθεσία* der Christen. Rom. 8, 15. Gal. 3, 26. — ἐξ οὗ τὰ πάντα) Urgrund. S. z. Rom. 11, 36. — καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν) d. h. und dessen Zwecken zu dienen wir Christen bestimmt sind. Er ist unser Ziel. Auch hier nach καὶ die aus Vorliebe zur directen Rede gewöhnliche Abweichung von der Relativstructur. Vrgl. z. 7, 13. Bernhardy S. 304. Willkürlich zu enge fassen εἰς Piscat., Grot., Rosenm. u. M.: zu Gottes Ehre; falsch aber Beza, Calvin u. M. für ἐν, und Schulz, Heydenr., Pott: für ἐξ. Billr. hegelsirt: „dass der Mensch zu Gott sein, in ihn als in seinen Urgrund zurückkehren, nicht für sich beharren soll“. Nur scheinbar ähnlich Augustin. Conf. 1, 1: „Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“. Olsh. findet nach Aelteren

(Calov., Estius u. M.) auch hier die Trinität (vrgl. z. Rom. 11, 36), was schon deshalb verfehlt ist, weil weder ein Subject (wie wenigstens Rom. a. a. O.) genannt ist, noch drei, sondern zwei\*). Er meint mit Billr. (vrgl. auch Neand.), εἰς gehe auf die Thätigkeit des heil. Geistes, der Alles zu seinem Ursprung zurückführe. — δι' οὗ τὰ πάντα geht nicht auf die ethische Neuschöpfung (Grot., Stolz, Pott), also nicht auf alles, was sich auf die Erlösung und Versöhnung bezieht (Baur neut. Theol. S. 193), wogegen schon der Sinn des vorherigen τὰ πάντα ist, sondern: Jesus Christus nach seiner vorweltlichen Existenz als Gottessohn (nicht als Idealmensch u. dergl.), als πρωτότοκος πάσης κτίσεως (nach Joh. als λόγος) war derjenige, durch welchen\*\*) Gott die Schöpfung der Welt bewerkstelligte. S. z. Kol. 1, 15 f. Vrgl. Joh. 1, 3. Usteri Lehrbegr. S. 315 f. Rübiger Christol. Paul. S. 29 f. Hahn Theol. des N. T. §. 85. Weiss bibl. Theol. S. 299. Philo nennt den λόγος das ὄργανον, δι' οὗ κατεσκευάσθη (ὁ κόσμος). S. de Cherub. I. S. 162. [Rom. 11, 36 wird δι' οὗ von Gott gesagt, und hat daher eine andere Beziehung als hier]. — καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ ist nicht auf die physische Schöpfung zu beziehen (Rück.), was nicht bloss matt und selbstverständlich wäre, sondern auch dem vorher von Gott Ausgesagten nicht entspräche, worin ja das zweite Glied κ. ἡμεῖς εἰς αὐτόν ein verschiedenes, nämlich ethisches Verhältniss zufügt. Es geht auf die Neuschöpfung der Gläubigen (Eph. 2, 10. 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15); dieselbe ist von Gott durch Christum in's Werk gesetzt, welcher, wie auch bei der physischen Schöpfung, die causa medians ist. Wie wir Christen nur einen Gott haben, den wahren Schöpfer, dessen Zwecken wir dienen, so auch nur einen Herrn, den wahren Mittler, welchem alle Dinge ihr Dasein und wir unsere christliche Existenz, das, was wir als Christen sind, verdanken. Dies „ein Gott und ein Herr“ schliesst für das christliche Bewusstsein alles heidnische Götterwesen als solches aus.

V. 7. Dem vorsichtigen und doch selbstgewissen Bekenntniss folgt auf dem Fusse die Verständigung über die thatsächliche Beschaffenheit der Gesamtüberzeugung: „Allein

\*) Daher finden sich in einigen jüngeren Codd. u. späteren Vätern Zusätze vom Geist, nämlich καὶ ἐν πνεύμα ἁγίῳ, ἐν ᾧ τὰ πάντα κ. ἡμεῖς ἐν αὐτῷ, und: καὶ ἐν πνεύμα ἁγ. δι' οὗ πάντα. Aber schon Chrys. bemerkt ausdrücklich, der Geist sei hier nicht erwähnt.

\*\*) nicht ἐξ οὗ, was nur dem Vater gelten kann, aber εἰς ὃν könnte auch vom Sohne gesagt werden (vrgl. Kol. 1, 16).



nicht in Allen ist die in Rede stehende (ἡ) γυνῶσις; wohl aber (δέ wie 7, 37 und sehr oft, auch V. 9, nach negativem Satz) sind manche, welche u. s. w.“. — τῇ συνειδῆσει ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου) „weil sie sich noch immer mit dem Götzen in Gewissensbeziehung befinden“ (Hofm.), indem ihrem sittlichen Bewusstsein bis jetzt noch die Vorstellung von einer wirklichen Wesenheit der Heidengötter als solcher anhaftet. Das Gegentheil der συνειδῆσις τοῦ εἰδώλου ist: οἰδαμεν, ὅτι οὐδέν ἐν κόσμῳ V. 4. Weil sich die Schwachen zu dieser Ueberzeugung nicht erhoben haben, sondern noch an der Vorstellung wirklicher Götzenwesen kleben: essen sie das Götzenopferfleisch als Götzenopferfleisch, d. h. sie stellen sich beim Essen vor, nicht dass dasselbe von anderm Fleische nicht verschieden und mithin unbedenklich und ohne götzendienerischen Makel zu geniessen, sondern dass es wirklich einem Götzen, welcher existire, geweihtes Fleisch, und daher zu essen sündlich sei. — συνειδῆσις, ein aus dem Hellenismus herübergenommenes Wort, das besonders häufig bei Dionys. Hal. Verwendung findet, heisst ebenso wie conscientia (z. B. Plin. Brfe. I, 8) das reflexive sittliche Bewusstsein, das Gewissen. Umdeutungen wie iudicium, oder „dunkle Vorstellung“ (Schulz), oder „gewissenhafte Scheu vor der Berührung mit Götzen“ sind daher abzulehnen, ebenso die sachlich zutreffende aber vage Deutung Billroths: „Ueberzeugung, dass es εἰδῶλα gebe“ (auch Reiche, Maier). Τοῦ εἰδώλου ist das Object des sittlichen Bewusstseins, wobei der Artikel das Idol generisch bezeichnet. Zum Genit. bei συνειδ. vrgl. Hebr. 10, 2. 1 Petr. 2, 19; oft so auch bei Griechen. Das Sinnverhältniss (hier das als Inhalt dem Bewusstsein Inhärirende) ergiebt der Context\*). — ἕως ἄρτι) schärfer abgränzend als „noch immer“ (Hofm.), was ἔτι wäre, heisst „bis zur Stunde“ (4, 13. 15, 6 und an allen Stellen). Nach der gewöhnlichen Stellung am natürlichsten zu ἐσθίουσι gehörig, muss es nach seinem kritisch gesicherten Platze vor εἰδώλου (s. d. krit. Anm.) zu τῇ συνειδῆσει gehören. Man könnte τῇ ἕως ἄρτι συνειδῆσει τοῦ εἰδώλου oder τῇ συνειδῆσει τοῦ εἰδώλου τῇ ἕως ἄρτι erwarten; aber auch bei Griechen finden sich adverbiale Attributive so lose ohne Artikelbindung adjectivisch beigegeben, wie auch Paulus selbst diese Ausdrucks-

\*) S. überh. v. Zetschwitz (Profangräcit S. 52 f. 75), Köhler schriftgemässe Lehre vom Gew. 1864; Delitzsch Psychol. S. 133 f. Lündes de vi et ratione συνειδῆσεως ex N. T., Lund 1866. R. Hofm. Lehre vom Gew. Ipz. 1866, und besonders die gründlichen Untersuchungen von Kähler, das Gewissen, die Entwicklung seines Namen und seines Begriffs. I. Halle 1878.

weise hat (s. z. 12, 28. 2 Kor. 11, 23. Phil. 1, 26. Gal. 1, 13). — Nach τῇ συνειδ. wieder συνειδήσει (ohne Artikel) zu ergänzen, womit sich ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου verbinde, ist gekünstelt. — ἁσθενῆς οὕτως) „weil es schwach ist“; denn wäre es stark, so würde es sich von der sittlichen Bindung an die Götzenvorstellung losgemacht haben und daher durch den Genuss nicht befleckt (schuldbewusst) werden, weil dann der Genuss ἐκ πίστεως (Rom. 14, 23) wäre. μολύνειν (vgl. 2 Kor. 7, 1) von ethischer Befleckung auch Sir. 21, 28. Porphy. de abstin. 1, 42. Synes. ep. 5. Vgl. Tit. 1, 15: μαινείν. Beachte hier die bedingte Entwicklung des Gewissens; das an sich schwache wird zu einem befleckten durch die That.

Anmerk. Aus ἕως ἄρτι, welches auf das vorchristliche Verhältniss zurückweist, ergibt sich unzweifelhaft, dass die Schwachen nicht als Judenchristen zu denken sind, sondern als Heidenchristen, deren Gewissen aus ihrer heidnischen Zeit her noch mit der Vorstellung behaftet war, der Götze sei eine göttliche Realität. Sie mochten sich unter den Idolen untergeordnete göttliche Wesen vorstellen, von deren Verehrung sie zu der des höchsten Gottes gebracht seien, so dass sie den Genuss des Opferfleisches nicht als blossen unverfänglichen Fleischgenuss anzusehen vermochten, oder sie vermischten, den damals üblichen synkretistischen Neigungen Raum gebend, den neuen Glauben mit dem alten Aberglauben. Richtig Theophyl. (vgl. Chrys.): ἦσαν γὰρ πολλοὶ ἐξ εἰδωλολατρίας τῇ πίστει προσελθόντες, οἱ ἕως ἄρτι, τουτέστι καὶ μετὰ τὸ πιστεῦσαι, τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίουσιν ὡς εἰδωλόθυτα. Theodoret: οὐχ ἡ βρωῖσι μολύνει, ἀλλὰ ἡ συνειδήσις τὴν τελείαν οὐ δεξαμένη γινώσκει, ἔτι δὲ τῇ πλάνῃ τῶν εἰδώλων κατεχομένη. Ohne Grund hat man die Schwachen vielfach unter den Petrinern gesucht. Schenkel erklärt sogar den Namen der Petriner aus der Enthaltensamkeit der Leute vom Opferfleisch; sie hätten sich nämlich dabei streng an das apostolische Concil gehalten, dessen Beschluss besonders durch Petrus(?) durchgesetzt worden sei. Die auch von Hofm. gehegte richtige Ansicht, dass die Schwachen Heidenchristen gewesen, ist auch durch die Lachm. Lesart συνηθεία ausgedrückt. Weiteres s. b. Heinrici S. 294 f.

V. 8 f\*). Wie misslich es bleibt, das Folgende nicht

\*) Zur Textkritik: V. 8. παρίστησι) N\*AB Minusk. Copt. Baschm. Clem. Orig. (zweimal) Ath. Cyr. Damasc.: παραστήσει. Empfohlen von Griesb., mit Recht aufgenommen von Lachm., Rückert, Tregell., Tisch. Die folgenden Praesentia veranlassten das Pracs. Das schwach beglaubte συνίστησι ist Glossem. — Die Weglassung von γὰρ und im Folgenden die Voranstellung des negativen Satzes (Lachm., Tregell.) ist durch A\*B bezeugt, von Tisch. VIII aber auf Grund von N A\*\*DEFGP It. Vulg. Syr. utr. al. fallen gelassen. An sich entspricht

als Aeusserung der Korinther, die dann V. 9 beleuchtet, zu verstehen (so Calvin, Par., Mosh., Zachar., Pott, Heydenr., Bill.), sondern als apostolische Darlegung der auf die Schwachen nöthigen Rücksicht, zeigt Meyers Paraphrase: „Speise aber bedingt des Christen Verhältniss zu Gott nicht; ihr Nichtgenuss verursacht keinen Nachtheil, ihr Genuss keinen Vorzug. Darum (V. 9: βλέπετε δὲ μὴ πως!!) sollet ihr durch eure Freiheit, Opferfleisch zu essen, dem Schwachen nicht anstössig werden“. Einer Anführungsformel bedarf es aber für die Worte der Korinther um so weniger, als der Wechsel der Personen in V. 8 u. 9 den Wechsel der Redenden genugsam markirt. So gesteht der Ap. die Prämisse zu: Speisegenuss ist an sich indifferent. Aber er folgert daraus nicht, wie die Korinther: also dürfen wir alle ohne Bedenken Opferfleisch essen, — sondern: was an sich indifferent ist, kann unter Umständen schädlich und verhängnissvoll wirken. — οὐ παρὰσπῆσει) „sie wird uns nicht (in keinem vorkommenden Falle; Futur.) Gott darstellen; non exhibebit nos Deo, d. h. sie wird die Stellung unserer sittlichen Beschaffenheit zu Gottes Urtheil nicht bestimmen, weder zum Nachtheil noch zum Vortheil. Bezeichnung des Adiaphoristischen im Verhältniss zu Gott. Vrgl. Beng., Osiand., Hofm. Die Meisten erklären commendabit oder nach der Rec. παρίσπῃσι commendat, als ob συνστήσει oder συνίσπῃσι dastände. Sprachlich unrichtig und zugleich unlogisch, da beide folgende Fälle οὔτε — οὔτε dem Gesamtbegriffe οὐ παρὰστ. τ. θεῷ subsumirt sind\*). — ἵστερούμ.) haben wir Mangel, fehlt uns etwas in unserm Verhältniss zu Gott. Das Gegenheil (vrgl. Phil. 4, 12): περισσ.: haben wir Ueberfluss, haben wir etwas übrig vor Gott, τουτέστιν εὐδοκίμοῦμεν

es dem Mechanismus der Schreiber eher die positive Hälfte zuerst zu setzen. — V. 9. ἀσθενέειν statt der Recepta ἀσθενοῦσιν ist entschieden bezeugt. — V. 11. καὶ ἀπολείται) Statt καὶ hat A οὖν nach dem Verbum (so Rück.), und N\*B 17. Copt. Baschm. Goth. Clem. γάρ (so Lachm., Tregell., Tisch.). Letzteres ist richtig; das unverständene γάρ ward theils durch καὶ, theils durch οὖν glossirt. Statt ἀπολείται ist mit Lachm., Rück., Tregell., Tisch. nach NABD\* Minusk. Copt. Goth. Clem. Bas. Antioch. Chrys. Theodoret Damasc. ἀπόλλυται aufzunehmen. Das Futur. ist mechanische Aenderung nach οἰκοδομηθ. — ἀδελφός) ὁ ἀδελφ. nach γνώσει haben Lachm., Rück., Tregell., Tisch. nach entscheidenden Zeugen. Die Recepta ist verkehrte Nachhülfe der Structur. — ἐπὶ) Lachm., Rück., Tregell., Tisch.: ἐν, wofür die Zeugen entscheiden.

\*) Dies auch gegen die Modification, welche Valck. Rückert und de Wette der gewöhnlichen Fassung gegeben haben: „bringt uns Gott nicht nahe, macht nicht, dass wir vor ihn treten dürfen“. Vrgl. schon Theophyl.: οὐκ οἰκτιροῖ ἡμᾶς τῷ θεῷ.

παρὰ τῇ θεῷ ὡς ἀγαθόν τι ποιήσαντες καὶ μέγα, Chrys. — βλέπετε δέ) δέ, wohl aber, führt ein, was jenem negativen Sachverhalte gegenüber Pflicht sei. — πρόσκομμα) Anstoss, d. i. Anlass zu gewissenswidrigem Handeln. Vrgl. Rom. 14, 13.

V. 10. Τίς) nämlich ein solcher Schwacher. — τὸν ἔχοντα γνῶσιν) quippe qui cognitionem habes, bedeutsame Apposition zu σέ. Dies gerade was der Schwächere hinsichtlich des Starken weiss verführt ihn. — ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον) So weit ging man also unter den Freisinnigen, dass man selbst in Götzentempeln bei Opfermahlzeiten mit zu Tische lag. Das absolute Verbot dieses Missbrauchs der Freiheit gehörte nicht hieher, wo der Zusammenhang es mit sich brachte, bloss das Verhältniss zu den Schwachen warnend darzustellen, folgt aber 10, 14—22 nach. — Beispiele zu εἰδωλεῖον, welches bei Profanschriftstellern nicht vorkommt, aus d. LXX u. Apokr. s. b. Schleusn. Thes. II. S. 246. S. auch Eustath. ad Od. ζ. S. 263. 17. Aber in d. Fragm. des Soph. 152 (Dind.) ist ἐδώλια zu lesen. οἰκοδομηθήσεται) ist weder vox media (Cleric., Elsner, Wolf u. M.), noch heisst es impelletur (Castal., Kypke, Heum., Stolz u. M.), noch confirmabitur (Syr., Grot., Zach., Schulz, Billr.), sondern wie immer im N. T.: „wird erbaut, in der christlichen Verfassung gefördert werden, um zu essen“ (εἰς τὸ ἐσθ.). Während man schwach ist (ἀσθεν. ὄντος, Gegentheil von γνῶσιν ἔχειν), zum Essen des Opferfleisches gebracht werden, ist, wie es schon Calvin richtig ausdrückt, eine ruïnosa aedificatio, weil ihr die Grundlage, welche sie haben soll, die πίστις, fehlt. Wir haben also hier eine ironisch bedeutsame Antiphrase; ohne das ἀσθ. ὄντος könnte die Sache ein wirkliches οἰκοδομεῖσθαι sein, so aber ist sie das nur scheinbar und in der That das Gegentheil davon\*). Die Annahme (Storr Opusc. II. S. 275 f. Rosenm., Flatt, vrgl. Neand.), dass Paulus das Wort aus dem korinthischen Briefe entlehnt habe (worin gestanden, durch den Opferfleischgenuss erbaue man den Schwachen) und antiphrastisch zurückgebe, liegt, wenn überhaupt Worte der Kor. hier gefunden werden, sehr nahe.

V. 11. Ἀπόλλυται („terrificum verbum“, Clarius) γὰρ giebt nun über das antiphrastische Moment des vorherigen οἰκοδ. Aufschluss, und zwar so, dass γὰρ die Antwort einführt (Hartung I. S. 477. Klotz ad Devar. S. 240. Bäuml. Part.

\*) Wetst. vergleicht Nedarim f. 40. 1: „Si dixerint tibi juniores aedifica, et seniores demolire, audi seniores et non audi juniores, quia aedificatio juniorum est demolitio, et demolitio seniorum est aedificatio“.

S. 72), wobei sich die Ironie in ihren tiefen Ernst auflöst: zu Grunde gerichtet wird ja u. s. w. — ἀπόλλυται ist wie Rom. 14, 15 vom Verderben κατ' ἐξοχήν, von der ewigen ἀπώλεια gemeint, welcher man verfällt, wenn man aus dem Glaubensleben in das sündliche der Gewissenswidrigkeit geräth. Billr. freilich findet γάρ (aber s. d. krit. Anm.) ganz unerklärlich, wenn man nicht ἀπόλλ. bloss als „er wird verführt“ nehme; Rück. hält γάρ für ganz unbrauchbar. Gleichwohl folgt aus ἀπόλλυται etc. klar und bestimmt, was es mit jenem οἰκοδομηθ. für eine Bewandniss habe, so dass γάρ logisch richtig gesetzt ist. — ἐν τῇ σῇ γνώσει zu ἀπολλ. gehörig: vermittelt deiner Erkenntniss, so dass diese durch die von dir geübte Anwendung derselben dies Verderben veranlasst hat. ἐπί (s. d. krit. Anm.) wäre: über deiner Erkenntniss, so dass diese der Grund davon ist. — ὁ ἀδελφ. δι' ὃν X. ἀπ.) ein gewichtvolles Doppelmotiv, diesen Erfolg nicht herbeizuführen. Vrgl. Rom. 14, 15. Das δι' ὃν X. ἀπ. wird durch das ἀπόλλ. vereitelt! Vrgl. V. 12. Bei δι' ὃν bemerkt Beng. richtig: „ut doceamur, quid nos fratrum causa debeamus“. Zu διὰ vrgl. Rom. 4, 25.

V. 12. Οὕτω auf diese V. 10. 11 enthaltene Weise sündigend gegen die Brüder. — καί) und namentlich. — τύπτοντες) der Sache nach dasselbe was μολύνοντες (V. 7), nur in einer andern Metapher, welche die Grausamkeit des Verfahrens fühlbar macht. Dem schwachen Gewissen gebührt Schonung, nicht dass es sittlich geschlagen, durch gegebenes Aergerniss wie mit einer verwundenden Waffe (Hom. II. τ, 125. Herod. 3, 64. Xen. Cyr. 5, 4, 5. Prov. 26, 22) getroffen werde, so dass nun aus dem schwachen das böse Gewissen wird. — αὐτῶν) vorangestellt, weil dem folgenden εἰς Χριστόν correlat; in letzterem concentrirt sich am Schluss die ganze Schwere des Vergehens.

V. 13. Vrgl. Rom. 14, 21. Das classische διόπερ, deshalb eben (weil sich's um eine so schwere Versündigung handelt), findet sich sicher im N. T. nur hier u. 10, 14. — βρωμα) eine Speise, unbestimmt. Statt dann im Nachsatze zu sagen: „so will ich dieselbe in Ewigkeit nicht essen u. s. w.“, nennt er die besondere, in Anwendung auf den besprochenen Gegenstand sich ergebende Art von Speise (κρέα), deren Nichtgenuss jedenfalls auch den des Opferfleisches ein- und das gesetzte σκάνδαλον ausschliesse. — οὐ μὴ φάγω) „Accommodat suae personae, ut facilius persuadeat“, Pisc. Der Ausdruck ist nicht ermahrend, sondern versichernd, so werde ich gewisslich nicht essen u. s. w. Τοῦτο ὡς διδάσκαλος ἄριστος τὸ δι' ἑαυτοῦ παιδεύειν ἃ λέγει, Chrys. —



εἰς τ. αἰῶνα) in Ewigkeit, niemals; hyperbolischer Ausdruck inständiger Bereitheit. Vrgl. zur Idee Rom. 14, 21. — ἵνα μὴ etc.) Denn dies würde ich bewirken, wenn er das Fleisch, welches ich esse, für Opferfleisch hält. V. 9. Beachte die nachdrückliche Wiederholung der Worte und die verschiedene Stellung von σκανδαλ. und τ. ἀδελφ. μ. — Dass der hier ausgesprochene Grundsatz in adiaphoris nicht allgemeine Regel sein kann, s. schon b. Erasm. Vrgl. Gal. 2, 5 mit 1 Kor. 9, 19 f. und Act. 16, 3. Er greift nicht Platz, wenn die Wahrheit des Evangeliums auf dem Spiele steht. Vrgl. Gal. 2, 14.

---

### Cap. IX.

Inhalt. Seinen Grundsatz liebevoller Selbstverleugnung, welchen Paulus eben in Betreff jenes einzelnen Punktes (8, 13) ausgesprochen hatte, bestätigt er an seinem allgemeinen Verhalten, von welchem jenes einzelne nur eine besondere Aeussderung war, und zeigt in einer freimüthigen, tiefstreffenden und schlagenden Erörterung, wie er, ungeachtet seiner Freiheit und Apostelschaft (V. 1—3), auf sein wohlbegründetes Recht, sich (und auch eine Gattin) von den Gemeinden erhalten zu lassen, verzichte (V. 4—18) und sich nach aller Bedürfnissen bequeme (V. 19—23). Wie Wettkämpfer sollen daher die Leser nach dem ewigen Kranze ringen, durch Enthaltensamkeit dazu bereitet, wie auch er durch Selbstüberwindung des Preises würdig zu werden suche (V. 24—27). — Somit enthält der Abschnitt einen Beleg für die richtige Anwendung des eben ausgesprochenen Grundsatzes an dem Beispiele des Apostels. Diese Exemplification ist um so mehr an der Stelle, als noch keine christliche Sitte die christliche Freiheit regelte. Der Abschnitt ist deshalb mit Unrecht einfach als Digression angesehen, nach welcher Paulus dann Cap. 10 zum besondern Gegenstande der Verhandlung zurückkehre (Meyer). Der Schein für solche Beurtheilung erwächst aus dem eigentümlich betonten und fast überreich belegten Erweis seines apostolischen Rechts auf Unterhalt, der, in apologetischer Absicht gegeben, sich ungesucht an diese Erörterung anknüpfte. Indem der Ap. zugiebt, dass die von ihrer Freiheit Gebrauch machenden Korinther vom Standpunkte des Rechts kein Vorwurf treffe, zeigt er ihnen nunmehr nicht nur, wie er von seinem apostolischen Rechte

Rechte Gebrauch mache, sondern auch, — und darin geht der Abschnitt über die unmittelbare Tendenz der vorliegenden Verhandlung, — dass er in der That dieses Recht besitze. (Vrgl. Heinrici S. 236 f. Valck., Semler, Reiche, comm. crit. S. 209).

V. 1\*). Die zwei ersten Fragen decken die scheinbare

\*) Zur Textkritik von V. 1—18: V. 1. οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; οὐκ εἰμι ἀπ.) So NAB Minusk. u. die meisten Verss., auch Tert. Or. Ambrst. Aug. Pel. Cassiod. Beda, Griesb., Schulz, Lachm., Tregell., Tisch. Die umgekehrte Stellung der Fragen (Elz.) vertheidigen Pott, Rinck, Reiche Comm. crit. I. S. 206 f., Hofm. Aber οὐκ εἰμι ἀπ. ward als das wichtigere, auch vom Ap. selbst zuerst (V. 1—3) näher ausgeführte Moment sehr leicht auf die erste Stelle vorgeückt. — V. 2. τῆς ἐμῆς) Lachm., Rück., Tregell., Tisch.: μου τῆς, nach NBP 17. 31. 46. Or. Richtig; die Rec. ist näherbestimmend im Hinblick auf V. 3. Wäre μου dem τὸ ἔργον μου V. 1 gemäss eingekommen, so würde man's nach ἀποστολῆς gesetzt haben. — V. 6. τοῦ) fehlt bei NABD<sup>3</sup>FG 17. 46. Orig., Euthal., Isidor. (getilgt von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. — V. 7. ἐκ τοῦ καρποῦ) Lachm., Rück., Tregell., Tisch.: τὸν καρπὸν nach N<sup>3</sup>ABC<sup>3</sup>D<sup>3</sup>FG 17. 46. 137. Sahid. Boern. Tol. Flor. Harl. Vulg. ms. Beda. Die Recepta ist eine die Sinnverschiedenheit nicht beachtende Aenderung nach dem Folgenden. — V. 8. ἢ οὐχὶ καὶ etc.) Entschieden beglaubt ist ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει; gebilligt von Griesb., aufgenommen von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. Unverstanden ward es geändert. — V. 9. Für φημῶσεις, das auch die LXX Deut. 25, 4 haben, liest Tregell., Tisch. VIII nach B<sup>3</sup>D<sup>3</sup>FG Chrys. Theod. Gloss. Albert. κημῶσεις. Der Sinn bleibt derselbe, doch ist es wahrscheinlich, dass φημῶσεις als das gebräuchlichere Wort hineincorrigirt wurde. — V. 10. ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν) So Griesb., Lachm., Scholz, Rück., Tregell., Tisch., nach N<sup>3</sup>ABCP 10. 17. 71. Syr. utr. Erp. Copt. Sahid. Baschm. Arm. Or. Eus. Euthal. Cyr. Die Recepta aber (von Reiche vertheidigt, der das zweite ἐπ' ἐλπίδι zum Folgenden zieht): τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ μετέχειν ἐπ' ἐλπίδι. Da jedoch dieses ἐπ' ἐλπίδι auch bei D<sup>3</sup>FG 46. fehlt, so hat es eine so entscheidende Zeugenschaft wider sich, dass es zu verwerfen ist; τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ μετέχειν aber ist seinem Sinne nach so plan, dass es, wenn es ursprünglich dastand, schwerlich eine Abänderung veranlasst hätte. Wenn man hingegen nicht beachtete, dass nach ἀλοῶν: ἀλοῶν zu ergänzen ist, so blieb ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν unverstanden, und man half durch τῆς ἐλπίδος αὐτοῦ glossirend nach, welches irrige Glossem die ursprünglichen Textworte verdrängte, theilweise auch eine Vermengung mit diesen veranlasste. — V. 11. θερύσσομεν Lachm. (ed. ster.), Tregell., Tisch. VIII auf Grund von NABK Chrys. Dam. Dagegen haben CDEFGL al. Vulg. It. Theodoret: θερύσωμεν. Die Beglaubigung entscheidet für das Fut., zumal εἰ mit dem Conj. nicht so ungebräuchlich gewesen wäre, dass es zur Correctur reizte (Winer § 41c S. 276). — V. 13. Nach entscheidenden Zeugen ist mit Lachm., Rück., Tregell., Tisch. (gebilligt auch von Griesb.) παρεδρ. zu schreiben, und V. 15 mit Griesb., Lachm., Scholz, Rück., Tregell., Tisch.: οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τ. — V. 15. ἵνα τὶς κενώσῃ) die lect. rec. haben N<sup>3</sup>D<sup>3</sup>b<sup>3</sup>KLP Pesch. Bas. Theod. Dam. Hieron. Ambr., so jedoch, dass die meisten Auct. für κενώσῃ: κενώσει lesen. Dieselbe

Erhabenheit über die 8, 13 zu erkennen gegebene Rücksichtnahme und Verzichtleistung auf; die dritte Frage bekräftigt den vollen Inhalt der zweiten; die vierte setzt ihn in beweisende Beziehung zu den Lesern, welche P. καὶ αὐτοὺς εἰς μαρτυρίαν καλεῖ, Theodoret. — ἐλεύθερος) frei, von keinem Menschen abhängig. Vrgl. V. 19. — Ἰησοῦν — ἑώρακα) Beachte das Feierliche des Ausdrucks, und die Leser wussten, was er damit meine. Zu beziehen ist nicht auf ein Gesehenhaben Christi in dessen irdischem Leben, was bei Paulus überhaupt unsicher und nicht aus 2 Kor. 5, 16 zu beweisen ist, und dazu nichts mit seiner Apostelschaft Zusammenhängendes gewesen wäre; es geht vielmehr auf die ihm widerfahrene Erscheinung des verklärten Jesus, durch die er seiner Berufung zum Apostel gewiss wurde (Act. 9, 17. 22, 14. 26, 16. 1 Kor. 15, 8). An spätere Visionen (z. B. 2 Kor. 12, 1. Meyer; dagegen Billr., Olsh., Osiand., Hofm. al.), die einen ganz anderen Charakter haben, denkt er nicht, woher auch aus dem ἑώρακα weder auf den ekstatischen Charakter der Christiner (Schenkel), noch auf die Zusammengehörigkeit der Petriner und Christiner (Baur) etwas zu erschliessen ist. Seine apostolische Auctorität konnte P. nur auf die Berufungsvision und auf die in selbständigem Missionsgebiet erzielten Früchte seiner Arbeit, sein ἔργον ἐν κυρίῳ gründen\*). — ἐν κυρίῳ) gehört weder zu ὑμεῖς (Pott) noch

---

ist von Reiche vertheidigt. Zum Ind. nach ἵνα s. Buttm., ntl. Gramm. S. 207. Tregell., Tisch., Meyer lesen: οὐδεὶς κενώσει, auch Lachm., der vor οὐδεὶς interpungirt. Doch die Auctoritäten, S<sup>u</sup>\*BD\*, Sahid. Baschm. u. wieder Ambrst., sind vielmehr ein Zeichen für das Schwanken der LA., als eine entscheidende Beglaubigung, wenn B nicht als Ausschlag gebend angesehen wird. Die exegetische Erwägung spricht für die l. rect., nur dass für κενώσει: κενώσει zu lesen ist. — V. 16. καὶ χημα) S<sup>u</sup>\*DEFG It.: χάρις. Nicht stark genug beglaubt; alte Glosse nach Stellen wie Luk. 6, 32–34. Statt γὰρ nach οὐα hat Elz. δέ, gegen entscheidende Zeugen. Für das zweite εὐαγγελίζωμαι haben BCDEFG Chrys., Orig., August., Ambrst. εὐαγγελίσωμαι, das Lachm., Tregell. (früher auch Tisch.) mit Recht aufgenommen haben. Die Recepta ist Wiederholung aus dem Vorherigen — V. 18. Nach εὐαγγέλ. haben Elz., Scholz: τοῦ Χριστοῦ, gegen entscheidende Zeugen.

\*) Ueber den Charakter derselben ist aus dem ἑώρακα an sich nichts zu erschliessen, aber aus der Einreihung derselben als einer gleichwerthigen unter die Erscheinungen des Auferstandenen 1 Kor. 15, 3–8 geht hervor, dass sie für P. eine reale Offenbarung Christi in seiner Herrlichkeit war. Durch dieselbe ward er gewiss, den Zwölf gleichgestellt zu sein. — In scharfsinniger Weise hat Holsten den rein visionären Gehalt der Christuserscheinung des P. zu erweisen gesucht (vrgl. die Christus-Vision des P. und die Genesis des paulin. Evg. Z. f. w. Th. 1861 S. 223 f. Wieder abgedruckt u. durch Polemik gegen

zu *ὑμεῖς ἐστε* allein (Rück.), sondern das ganze *τὸ ἔργον μ. ὑμεῖς ἐστε* erhält dadurch seine christliche Bestimmtheit. Sachlich schliesst sich demgemäss *ἐν κυρ.* hier an den Hauptbegriff *ἔργον*, wie V. 2 auf *σφραγίς*, denn indem eben alle Leistung und alle Beglaubigung des Ap. *ἐν κυρ.* sich vollzieht, ist sie dem *ἀνακρίνειν* von Menschen entrückt. Diese Beziehung fordert der Zusammenhang. Der Ap. will den Korinthern nicht sagen, dass sie nur in Christo und nicht ausser Christo sein Werk seien (Meyer), sondern er beruft sich auf sie, insofern sie sein Werk im Herrn sind. Willkürlich und zum Contexte ungehörig ist auch die Fassung: durch die Hülfe des Herrn, wobei man *κύριος* zum Theil von Gott verstand (Beza, Pisc., Flatt, Rückert u. M. nach Chrys. und Theophyl.). Vrgl. 4, 15.

V. 2. 3. Nicht Parenthese, sondern apologetische Beleuchtung der Folgen seines Verhältnisses zur Gemeinde. — *ἄλλοις*) d. i. in Beziehung zu anderen, welche nämlich euerer Gemeinde nicht angehörig, meine Apostelschaft für sich nicht anerkennen\*). Vrgl. zum Dativverhältniss 8, 6. — *οὐκ εἰμί*) S. Winer §. 55, 2 S. 446. — *ἀλλά γε*) „dagegen wenigstens“. S. Herm. ad Viger. S. 826. *γε* verstärkt das nachsätzliche *ἀλλά* (s. zu 4, 15. 8, 6), s. Klotz ad Devar. S. 24 f.; bei den Classikern findet sich *ἀλλά γε* ungetrennt (ohne dass ein oder mehrere Worte zwischen beide Partikeln gestellt sind) nicht mit kritischer Sicherheit. S. Klotz a. a. O. S. 15 u. Heind. ad Plat. Phaed. S. 86 E. Stallb. ad Rep. S. 331 B. — Nach der Lesart *ἡ γ. σφραγ. μου τ. ἀποστ.* (s. d. krit. Anm.): mein Siegel der Apostelschaft, so dass *σφραγ.* den Nachdruck hat. Zu *σφραγ.* vrgl. Rom. 4, 11. Gut Theodoret: *ἀπόδειξιν γὰρ τῶν ἀποστολικῶν κατορθωμάτων τὴν ὑμετέραν ἔχω μεταβολήν.* — *ἡ ἐμὴ ἀπολογ.* etc.)

Beyschlag erweitert in „Altes u. Neues zum Evg. des Paul. u. Petrus. Rostock 1868“). Gegen ihn schrieben Paul, die geschichtl. Beglaubigung einer realen Auferstehung Christi, Z. f. w. Th. 1863 S. 182. 297. Beyschlag in den Stud. und Krit. 1864 S. 220. — Die Act. berichten nicht ohne Widersprüche in Einzelheiten von einer leiblichen Erscheinung Christi an Paulus.

\*) Es waren ohne Zweifel jerusalemische Christen, welche antipaulinisch auf die korinthische Gemeinde eingewirkt hatten. Näheres erhellt nicht. Rübiger hält sie für die Anstifter der Partei der Petriner in Korinth. Nach Schenkel sind es Christiner. Hofm. erklärt den Ausdruck aus dem Unterschiede der *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς* und *τῆς ἀκροβυστίας*. Aber das ist zu weit gegriffen, da nicht alle beschnittenen Christen antipaulinisch waren und da hier der ausdrückliche Gegensatz die *ὑμεῖς* sind, unter denen die Judenchristen mit gemeint sein müssen, welche etwa in Korinth waren.

Ergebniss des Vorherigen, asyndetisch, und dadurch desto gewichtiger zugefügt, nicht bloss ein anderer Ausdruck des eben Gesägten (Hofm.), was nur dann annehmbar wäre, wenn *αὕτη ἐστὶ* nicht stände oder wieder *ἐστέ* gesagt wäre. — *τοῖς ἐμὲ ἀνακρ.* „an diejenigen (vgl. Act. 19, 33. 2 Kor. 12, 19), welche mich in Untersuchung ziehen“, meine Apostelschaft in Frage stellen. Beides, *ἀπολ.* u. *ἀνακρ.* sind gewählte gerichtliche Ausdrücke. Vgl. zu letzterem Luk. 23, 14. Act. 4, 9. 12, 19. 24, 8. 28, 18. — *αὕτη* dieses, nämlich diese Thatsache, dass ihr das Siegel meiner *ἀποστολή* seid. Es geht nicht auf das Folgende (Chrys., Ambros., Grot., Calov.), da V. 4 die V. 1 begonnene Fragenreihe fortsetzt und im Folgenden eine (hierher auch ganz ungehörige) weitere Vertheidigung der Apostelschaft nicht enthalten ist. — Bemerke noch den Nachdruck von *ἐμή* und *ἐμέ*, voll gerechten Selbstgefühls.

V. 4 f. Nach der Abschweifung V. 2. 3 hebt Paulus auf's neue zu fragen an, um nun die aus seiner Apostelschaft fließende Berechtigung, auf welche er verzichte, geltend zu machen. — *μὴ οὐκ ἔχομεν* d. i. es fehlt uns doch nicht das Recht u. s. w.? Vgl. Rom. 10, 18. 1 Kor. 11, 22. Der Plur. kann, da der Singul. eben vorangegangen und auch V. 6 wieder eintritt, nicht auf Paulus allein beschränkt werden, sondern der Ap. muss an sich und wer sonst noch so verfährt gedacht haben. Näher ergiebt aber V. 6, dass er nicht überh. die Gefährten seiner Arbeit (Hofm.), sondern dass er schon (denn s. *μόνος* V. 6) neben sich selbst auch den Barnabas, und nur diesen mit im Auge hat. Uebrigens hat gegen den Missbrauch u. St. zu Gunsten des Mönchtums Calov. das Richtige: P. handele nicht von dem, was „semper et ubique vitari oporteat, sed de eo tantum quod in casu noxii scandali infirmorum fratrum vitandum est“. — *φαγεῖν κ. πιεῖν* nämlich auf Kosten der Gemeinden. Vom Nicht-halten der jüdischen Speisegesetze (Hunnius, Heydenr., Billr. vgl. Olsh.) oder vom Opfer-Fleisch und Wein (Schrader) zu erklären, ist contextwidrig. S. V. 6 f. Das Ess- und Trinkrecht, wie es als apostolische Befugniss (Luk. 10, 7) sich dem Leser von selbst verstand, bedurfte keines bestimmenden Zusatzes. Die Analogie von Matth. 11, 19 (Hofm.), wo der Gesichtspunkt der asketische ist, liegt hier fern. — Die Infinitive sind exegetisch und brauchen kein *τοῦ* (Matth. 9, 6. Mark. 2, 10 al.). — *ἀδελφὴν γυν. περιάγ.* eine Schwester (Christin) als Gattin (auf den Amtsreisen mit) umherzuführen. Die Ansicht mancher Väter (s. Augustin, de op. Monach. 4, 5, Hieron., *τινὲς*, b. Theodoret, Theophyl., vgl. überh. Suicer.



Thes. 1. S. 810), eine *serviens matrona* (so auch Erasm., Corn. a Lap. u. Estius) sei gemeint, ist wortwidrig, ohne geschichtliche Spur aus dem Leben der Apostel, auf ein unziemliches Verhältniss hinauslaufend und dem Beispiele des Petrus Matth. 8, 14 entgegen, obwohl noch neuerlichst von Katholiken (Maier) mit nichtssagenden Gründen vertheidigt\*). Zu *περιάγειν* vrgl. Xen. Cyr. 2, 2, 28; öfter im Medio wie Xen. Mem. 1, 7, 2. Polyb. 20, 5, 8. — *ὥς καὶ οἱ λοιπ. ἀπ.*) Daraus folgt nicht, dass die übrigen Apostel alle verheirathet gewesen, aber die Mehrzahl muss Frauen gehabt haben, widrigenfalls der Ausdruck, welcher wenigstens a priori gemeint sein muss, unpassend wäre. — *καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου*) Da Act. 1, 14 die Brüder des Herrn ausdrücklich von den Zwölfen unterschieden werden, da ferner Gal. 1, 19 Jakobus, der Bruder des Herrn, ebenfalls von den Aposteln im engern und ursprünglichen Sinne (wie es Petrus war) geschieden wird, und da in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2 f. Mark. 3, 16 f. Luk. 6, 14 f.) überhaupt keine Spur ist, dass „Brüder des Herrn“ unter den Zwölfen gewesen seien, womit auch Joh. 7, 3. Mark. 3, 21 entschieden streiten würde: so sind die *ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου* nicht mit Kephas gleichzustellen (Hofm.) und unter den Zwölfen zu suchen, sondern wirkliche Brüder Jesu, und zwar nicht etwa Halbbrüder (Söhne einer frühern Ehe Josephs), sondern leibliche Brüder, später geborne Söhne Joseph's und Maria's (Matth. 1, 25. Luk. 2, 7. Matth. 12, 46. 13, 55), welche nach der Auferstehung Jesu gläubig geworden und in apostolische Thätigkeit eingetreten waren (15, 7. Act. 1, 14) und unter welchen namentlich Jakobus als Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem (Act. 15, 13. 21, 18) ausgezeichnete Apostelgeltung erlangt hat (Gal. 2, 9). S. z. Act. 12, 17. Gal. 1, 19. Dies (womit auch de Wette, Billr., Rück., Osiand., Neand., Ewald unter den neueren Auslegern u. St. stimmen) gegen die früher gewöhnliche und noch jetzt bei den Katholiken seit Hier. herrschende auch von Hengstenb. u. A. gehaltene Ansicht, es seien Mutter-Schwestersöhne Jesu gemeint, so dass Jakobus, der Bruder des Herrn, mit Alphäi Sohn identisch sei (aber s. z. Joh. 19, 25) und den Namen „Bruder des Herrn“ (πλ. im weitern Sinne) als naher Verwandter Jesu

---

\*) Valla erkannte richtig, „fuisse apostolos suas uxores comitatas“, meint aber, sie seien Schwestern genannt, „quod tanquam non uxores jam erant“. Eine elegans argutia (Calvin)! Rückhaltslos erkennt Clem. Alex. Strom. III S. 448 und Ambrstr. zu 2 Kor. 11, 2 die Thatsache an, dass Apostel verheirathet waren.

ehrenhalber führe. Vrgl. z. Matth. 12, 46. Lange apost. Zeitalt. S. 189 versteht ebenfalls die Alphäiden, welche Adoptivbrüder Jesu gewesen seien, indem er mit grundloser Willkür einlegt, Joseph habe die Kinder des Alphäus, der sein Bruder gewesen, nach dessen Tode adoptirt. Mit Unrecht benutzt Lange hier das καί zum Beweis, dass die Brüder des Herrn unter den Zwölfen gewesen seien, aus deren Gesammtheit sie noch besonders hervorgehoben würden. Paulus sagt vielmehr: „wie auch die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn“, und dann erst lässt er aus diesem gesammten hochangesehenen Kreise, welcher die Zwölf und die mit diesen seit Jesu Auferstehung (Act. 1, 14) verbundenen Herrnbrüder bildeten, und welchem er selbst als Apostel ebenbürtig sei, zum Schluss noch besonders einen Besonders heraustreten, indem er hinzusetzt: „und, d. i. um diesen noch sonderlich namhaft zu machen, Kephas“, so dass also erst das letzte καί, nicht schon das zweite (wie auch Hofm. will) das hervorhebende ist (Fritzsche ad Marc. S. 11), vrgl. Mark. 16, 7. Dass er aber Petrus mit Benutzung seines dem Hellenen fremdartigen aramäischen Namens noch besonders nennt, obwohl er doch unter die λοιποὶ ἀπ. gehört, deren Auctorität überhaupt für P. eine sehr bedingte Geltung hat (vrgl. Gal. 1, 18 mit 2, 9), hat nicht in einem vorzüglichen Respect, den er ihm widmet seinen Grund (Gal. 2, 11), sondern darin, dass des Petrus Praxis zu Ungunsten des entgegengesetzten Verfahrens des Paulus den Korinthern angepriesen worden ist. — Die Absicht der ganzen Frage μή οὐκ ἔχ. ἔξουσ. ἀδελφ. γ. π. beruht nicht auf Zweifeln (der Christiner) an der Freiheit zu heirathen (Olsh.), sondern ergiebt sich durch περιάγειν als mit dem Inhalte der ersten Frage genau zusammenhängend: „Gebricht mir denn das Recht, auf Kosten der Gemeinden zu leben und, wie die übrigen Apostel u. s. w. thun, auch eine mit umher reisende Gattin bei mir zu haben?“ bei welchem letzten Punkte auch die Beköstigung seitens der Gemeinde nach der Natur des Verhältnisses und nach dem Contexte (V. 4. 6) selbstverständlich ist. — Die Gattin des Petrus wird in der Ueberlieferung bald Concordia, bald Perpetua genannt. S. Grabe Spicil. Patr. I. S. 330.

V. 6. ἦ) oder d. i. es wäre denn, dass. In diesem Falle fehlte mir jene ἔξουσία. Es wird also hier nicht eine dritte ἔξουσία eingeführt (Pott, Rück.), sondern ἡ argumentirt, wie gewöhnlich. — Βαρνάβας S. z. Act. 4, 36. Er war früherhin (s. z. Act. 15, 38) der Missionsgefährte des Ap. und hatte als solcher ausgezeichnetes apostolisches Ansehen (Gal. 2, 9). — τοῦ μὴ ἐργάζ.) fehlt uns das Recht des

Nichtarbeitens? P. nährte sich als *σκηνοποιός* (Act. 18, 3); wodurch Barnabas, ist unbekannt. Beide hatten, und wohl nach beiderseitiger Verabredung, den Grundsatz des selbst-eigenen Unterhaltserwerbes durch Arbeit und befolgten ihn auch in ihrem getrennten Wirken, während die anderen apostolischen Lehrer (s. *μόνος*) die Mittel der Gemeinden in Anspruch nahmen. *ἐργάζ.* ist das ständige Wort für arbeiten. 2 Thess. 3, 8. Act. 18, 3. Hom. II. σ, 469. Od. ξ, 272. Xen. Cyr. 1, 6, 11 al. Die Uebersetzung „hoc operandi“ (Vulg. u. Lat. Väter) beruht auf einer andern Lesart (ohne *μή*).

V. 7. Beweis für dieses apostolische Recht τοῦ μὴ ἐργάζεσθαι aus drei Analogien des gewöhnlichen Lebens, deren Anwendung auf die Verkündiger des Evangeliums ergibt, dass diese das Recht haben, vom Evangelium zu leben. „Pulcre confertur minister evangelii cum milite, vinitore, pastore“, Beng. Vrgl. 2 Kor. 10, 3 f. Matth. 20, 1. Joh. 10, 12. Act. 20, 28. Eph. 4, 5. — ἰδίοις ὀψ.) d. i. so dass er sich selbst lohnt (Luk. 3, 14. Rom. 6, 23). — Die verschiedene Structur von ἐσθίει (τὸν καρπὸν, s. d. krit. Anm., und dann ἐκ) ist lediglich als zufällige Wechselung der Vorstellung zu betrachten, ohne Sachverschiedenheit. Bei ἐκ (vrgl. Sir. 11, 17. Tob. 1, 10 al.) ist der Ausdruck partitiv, beim Accus. hat P. die Frucht (die Trauben) rein objectiv gedacht. S. überh. Kühner II S. 305 f. Noch jetzt besteht der Lohn der Hirten im Oriente in einem Theil der Milch. S. Rosenm., a. u. n. Morgenl. VI. S. 97.

V. 8. Uebergang zum Schriftbeweise obiger ἐξουσία. — „Doch nicht nach Menschenweise (nach menschlichem Urtheile, als eine bloss menschliche, nicht göttlich gegebene Regel) rede ich dieses“ (was ich nämlich unter Anwendung dieser sinnlichen Analogieen von jenem apostolischen Rechte sage)? „Oder auch das Gesetz, sagt es dieses nicht?“ schweigt es über diesen Grundsatz und hat keine Aussage desselben? — κατὰ ἄνθρω.) Gegensatz: κατὰ τὸν νόμον τοῦ Θεοῦ. Vrgl. z. Rom. 3, 5. Gal. 3, 15. Richtig Theodoret: εἰ δέ τι ἀνθρώπινος εἶναι τὰτα δοκεῖ λογισμὸς, ἀκονέτω τοῦ νόμου διαβέβηκτον διαγορεύοντος. Aber es ist nicht zu übersehen, dass P. das Gesetz nicht als ὁ ἡμῶν νόμος, sondern als ὁ Μωυσέως νόμος sogleich einführt. — ἢ) wie V. 6: „Nicht nach menschlicher Betrachtungsweise rede ich dieses, es wäre denn, dass auch das Gesetz nichts davon enthielte“. Dies der affirmative Sinn des fragenden Ausdrucks. — καί) auch; das Gesetz als zu dem eigenen λαλῶ hinzutretende höhere Instanz gedacht. — οὐ) verneint das λέγει. Vrgl. V. 7. — Ueber den zu beachtenden Unterschied von λαλῶ

und λέγω, der jedoch im hellenistischen Sprachgebrauch nicht selten vermischt ist, s. z. Rom. 3, 19. Joh. 8, 43.

V. 9. Γάρο führt die für das Nichtstatthaben jenes ταῦτα οὐ λέγει beweisende Antwort ein. — Die Stelle ist Deut. 25, 4 genau nach den LXX, wo verboten wird, dem die Dreschmaschine ziehenden Ochsen durch einen Maulkorb (φιμός, κημός) das Fressen zu wehren, was die Heidenvölker zu thun pflegten (Varo 1, 25. Cato de re rust. 54). S. Michael. Mos. R. III. §. 130. Das Motiv des Verbots war, wie überhaupt das Gefühl der Schonung der Natur im Gesetze lebt (s. Ewald Altert. S. 222), Menschlichkeit gegen die helfenden Thiere. S. Joseph. Ant. 4, 8, 21. Philo de Carit. S. 711 F. Vrgl. auch Constitt. ap. 2, 25, 3. Dasselbe Citat: 1 Tim. 5, 18. — φιμώσεις = κηώσεις. Zu κημοῦν, maulkörben, vrgl. Xen. de re eq. 5, 3. Poll. 1, 202. Ueber das imperativische Futur. (du wirst, das erwarte ich, einen dreschenden Ochsen nicht verkörben) s. z. Matth. 1, 21. — Mit μὴ τῶν βοῶν folgt nun in der Form einer zweitheiligen, bis λέγει fortlaufenden Frage die anagogische Deutung dieses Gesetzes, zuerst negativ: doch nicht um die Ochsen bekümmert sich Gott? Die Verneinung durch ein „nur“ zu ändern (so Eras. u. V., auch Rück.: „um weiter nichts als“), ist unbefugt, obgleich auch Tholuck noch jetzt (d. A. T. im N. T. A. 6. S. 40) darauf hinauskommt. Paulus meint, diese Classe von Geschöpfen, die Ochsen, sei nicht der Gegenstand der göttlichen Sorgfalt in jenem Gesetzespruche; was die Sorge um die Ochsen ausspreche, sei nicht um dieser willen, sondern δι' ἡμᾶς gesagt. Οὐ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν κ. λόγον ἔχόντων, Philo S. 656 C. Freilich entrückt\*) Paulus auf diese Weise den wirklichen historischen Sinn (Joseph. Ant. 4, 8, 21) jenes Verbots zu Gunsten eines allegorischen Sinnes\*\*), welcher vom Standpunkte der rein geschichtlichen Deutung aus nichts ist als eine a minori ad majus gemachte Anwendung (vrgl. Bava Mezia f. 89 b. Wetstein). Aber dies darf bei der Freiheit der allegorischen Schriftdeutung, bei welcher jene Anwendung als die von Gott beabsichtigte Beziehung des Spruchs im Bewusstsein war und der historische Sinn von diesem Standpunkte aus nicht mit in Betracht kam, nicht befremden. Demnach stellt der so

\*) nicht bloss: verallgemeinert (Kling in d. Stud. u. Krit. 1839. S. 834 f.; vrgl. Neand.), nicht bloss: ordnet unter einander (Osiand.) u. dergl.; was den klaren Worten entgegen ist. Naiv unrichtig jedoch auch Luther's Glosse: „Gott sorget für alle Ding, aber er sorget nicht, dass für die Ochsen geschrieben werde, denn sie können nicht lesen“.

\*\*) Vrgl. auch Weiss bibl. Theol. S. 271. 273.

verfahrende Ausleger den geschichtlichen Sinn einer Stelle nicht als solchen, nicht an und für sich in Abrede, sondern eben nur (was sich dem Leser von selbst verstand) nach der höhern vorbildlichen Bestimmung des Spruchs, nicht als historischer, sondern als allegorisirender Erklärer zu Werke gehend, welches Verfahren in der vorbildlichen Bestimmung des Gesetzes überhaupt (Kol. 2, 17), durch welche es über sich selbst hinausweist, seine Berechtigung und zugleich je nach dem Bedarf in den einzelnen Fällen ebenso seine Freiheit, wie in der Nothwendigkeit der Gottangemessenheit seine ethische Schranke hat.

V. 10. „Oder — da dies nicht anzunehmen ist — findet der Fall statt, dass er's allerdings unsertwegen sagt?“ — *πάντως*) entweder im Sinne von „jedenfalls, schlechthin, durchaus“ (Meyer), oder, der argumentirenden Form entsprechender, im Sinne von „allerdings, sicherlich“. Vrgl. 5, 10. 9, 22. Rom. 3, 9. Luk. 4, 23. Act. 18, 21 al. Treffend Theophyl. (nach Chrys.): *ὡς ἐπὶ ὁμολογούμενον τὲ θείκειν, ἵνα μὴ συγχωρήσῃ μηδ' ὁτιοῦν ἀντειπεῖν τῷ ἀκροατῇ. — δι' ἡμᾶς*) kann nicht auf die Menschen überhaupt (so gewöhnlich, auch Hofm.), sondern muss auf die christlichen Lehrer (Chrys., Theophyl., Estius, Rück., Neand. u. M.) gehen, was durch den ganzen Zusammenhang der Beweisführung überhaupt, so wie durch *ἡμεῖς* V. 11 gefordert wird, da durchaus willkürlich angenommen würde, dass *ἡμεῖς* V. 11 ein anderes Subject sei als hier *ἡμᾶς*. — *λέγει*) sc. *ὁ θεός* aus dem Vorigen, nicht *ἡ γραφή* (Olsh.). — *γάρ*) wie V. 9. — *ἐγράφη*) nämlich der Gesetzespruch V. 9. — *ὅτι*) führt den Grund für *δι' ἡμᾶς ἐγράφη* an (Luther, Beza, Calvin u. M., auch Neand.); es ist daher nicht das bloss anführende dass (Rückert, welcher freilich in den folgenden Worten ein Apokryphum findet, wie auch Ewald), so dass *ἐγράφη* auf das Folgende ginge, auch nicht bloss explicativ (Castal., Pott, de Wette, Osiand., Meyer, vrgl. auch Hofm.). Im letzteren Falle legte sie den typisch-allegorischen Inhalt der Gesetzstelle, insofern sie *δι' ἡμᾶς*, also für die christlichen Lehrer geschrieben sei, dar: dass nämlich auf Hoffnung verbunden ist der Pflügende zu pflügen, und der Dreschende auf Hoffnung des Theilhabens (verbunden ist zu dreschen). Aber solcher Inhalt ist in den Worten gar nicht gegeben, sondern die Wahrheit, dass die Hoffnung auf Lohn für den Arbeitenden aus seiner Leistung mit Nothwendigkeit erwachse, begründet die allegorische Ausdeutung der Stelle\*). Dabei

\*) *ὁ φείλει*, debet (Vulg.). Sprachwidrig wendet es Hofm. in den Sinn des Berechtigtheits, als ob mithin etwa *δικαίως ἔστι* stände.



wird, wie Meyer treffend sagt, die sinnliche Arbeit unmittelbar als Folie der geistlichen angesehen; das naturgemässe Verhältniss, das bei jener anerkannt wird, entspricht der Werthung dieser. Wird dies anerkannt, so darf bei der Deutung des begründenden Satzes nur der unmittelbare Zusammenhang entscheiden, nach welchem der *ἀλοῶν* und der *ἀροτριῶν* der Stier ist. An dessen Arbeit ist durch das Gesetz das naturgemässe Verhältniss zwischen Leistung und Lohn „um unsretwillen“ sanctionirt (vrgl. Heinrici z. d. St.). Meyer jedoch hält den evangelischen Lehrer für den *ἀλοῶν* und *ἀροτριῶν*, obwohl durch die doppelte Bezeichnung nicht eine verschiedenartige Lehrthätigkeit angedeutet werden soll. Er beruft sich hiefür auf *δι' ἡμᾶς*, was nur unter Voraussetzung der explicativen Fassung des *ὅτι* berechtigt ist, und auf die Vorbildlichung der Gemeinde durch *γεώργιον Θεοῦ* (3, 9). Aber Pflügen und Dreschen bleibt eine seltsame Darstellung der Lehrarbeit an den Gläubigen, zu welcher in dem mit *οἰκοδομῇ Θεοῦ* parallel stehenden *γεώργιον* kein Anlass liegt. So spricht denn auch die von ihm angezogene Stelle des Chrys. gegen diese Erklärung: *Οὐδὲν οὖν ἕτερον τὸ στόμα ἀκήμωτον ὄν τοῦ ζώου τούτου βοᾷ ἢ ὅτι τοὺς διδασκάλους τοὺς ποιοῦντας δεῖ καὶ ἀμοιβῆς ἀπολαύειν*. Die gewöhnliche Beziehung auf den wirklichen Pflüger und Drescher ist zwar nicht trivial (Meyer), weil sie ja keine Deutung des Citats enthielte, sondern eine Begründung des Rechts ihrer allegorischen Ausdeutung; aber sie ist überflüssig, weil es sich hier eben (V. 9) um den *βοῦς ἀλοῶν* handelt. — *ἐπ' ἐλπίδι*) hat den Hauptnachdruck und gehört zu *ὀφείλει*, dessen bedingende Grundlage es ist (wie Rom. 4, 18. 8, 21. Tit. 1, 2). Welche Hoffnung der Pflügende habe, versteht sich von selbst, nämlich Früchte vom Gepflügten mit zu geniessen; die bildliche Beziehung ergibt der Context. — *τοῦ μετέχειν*) nämlich am erdroschenen Getreide. Zum Genit.: Rom. 5, 2 al.

V. 11. Anwendung von V. 10, und zwar so, dass er den Lesern fühlbar macht, *ὅτι μείζονα λαμβάνουσιν ἢ διδόασιν*, Chrys.; ein argument. a majori ad minus. — *ἡμεῖς*) geht nicht mit auf Barnabas, nach dessen Trennung von Paulus Act. 15, 39 sich keine Wiedervereinigung mit ihm nachweisen lässt, und welcher namentlich an der Gemeindestiftung in Korinth keinen Antheil hat. P. meint sich selbst in Gemeinschaft mit seinen Gefährten von damals, wo er durch die Aussaat des Evang. die Kirche der Leser gründete (*ἐσπείραμεν*), Act. 18, 5. 2 Kor. 1, 19. — *ἡμεῖς ὑμῖν*) nachdrückliche Zusammenstellung, durch das nachherige *ἡμεῖς ὑμῶν* noch gehoben. — *τὰ πνευματικά*) das Geistliche, die christliche

Erkenntniss, Glaube, Liebe u. s. w., insofern dies die Güter sind, welche vom heil. Geiste herrührend (Gal. 5, 22), durch die Sääarbeit der evangelischen Predigt (Matth. 13, 3 f.) den Gläubigen vermittelt sind. Dagegen τὰ σαρκικά: die Dinge, welche mit dem heil. Geiste nichts zu thun haben, sondern dem niedern Lebensgebiete des sinnlichen leiblichen Menschenwesens angehören, wie Nahrungsmittel, Kleidung, Geld u. drgl. Zum Gegensatz vrgl. Rom. 15, 27. — μέγα) res magni momenti. Xen. Cyrop. 7, 5, 52. Anab. 7, 7, 27. Hier nach dem Zusammenhange: etwas Unverhältnissmässiges. Vrgl. 2 Kor. 11, 15. — *θερίσωμεν*) hält man mit Meyer den Conj. *θερίσωμεν* nach εἰ fest, so gilt von ihm: „respectum comprehendit experientiae“ (Herm. de partic. ἄν S. 97). S. über diesen in der spätern Gräcität häufigen Gebrauch z. Luk. 9, 13 u. Herm. ad Viger. S. 831.

V. 12. Bestätigung aus dem Beispiele anderer. — ἄλλοι) andere Lehrer überhaupt, die nach dem Ap. und seinen Gefährten in die Gemeinde gekommen (vrgl. 3, 10) und noch darin sind. Chrys., Theodoret, Pott u. M.: falsche Lehrer, damit Paulus den Aposteln nicht entgegentrete. Aber unter den anderen korinthischen Lehrern waren ja gar keine Apostel gewesen. — τῆς ὑμῶν ἐξουσίᾳ) der Befugniss über euch\*), d. i. nach dem Contexte: des Rechts, behufs ihrer Erhaltung über euch zu verfügen. So ist ὑμῶν Gen. objecti (wie V. 6 vrgl. Joh. 17, 2. Matth. 10, 1 al.), nicht subjecti: Erlaubniss, welche ihr gebet (Schrader), was der Vorstellung, welche Paulus nach V. 4—11 von der Sache hatte, nicht entspricht. Vermögen (Schulz nach Castal., Salmer., Zeltn., Ewald), d. i. Vorrath, welcher euch zu Gebote steht, zu fassen ist zwar durch den classischen Gebrauch (Plat. Legg. 8. S. 828 D. Thuc. 1, 38, 3. 6, 31, 4) zu rechtfertigen, nicht aber durch den neutestamentlichen, und wird hier durch das gleich Folgende verboten. Chrys. nach seiner Voraussetzung, dass falsche Lehrer gemeint seien, versteht deren tyrannische Macht über die Korinther. Conjecturen (Olear.: ἡμῶν, wozu auch Rück. und Neand. geneigt sind; Cappell., Locke: οὐσίας) sind entbehrlich. — Das zweite ἀλλά ist Gegensatz des οὐκ ἐχρησ. Vrgl. Hom. II. α, 26 f. Plat. Sympos. S. 211 E. u. oft. — μᾶλλον) potius, wir die Gründer eurer Gemeinde. — πάντα στέγομεν) alles halten wir aus (s. Wetst. und Kypke II. S. 213), ist unbestimmt zu belassen, Arbeiten, Entbehrungen u. drgl. was aus dem Nichtgebrauche jenes Rechtes

\*) Bemerke den Nachdruck des vorangestellten ὑμῶν: über euch, die ihr doch nicht ihnen, sondern mir zunächst verpflichtet seid.

fliest. Vrgl. 13, 7. — *ὅνα μὴ ἐγκοπ.* etc.) Denn wie leicht konnte, falls sein Wirken weniger unabhängig gewesen oder gar der Verdacht des Eigennutzes, der Genusssucht, Herrschsucht u. s. w. auf den Apostel und seine Gefährten gefallen wäre, das Evangelium in seiner Anerkennung, Wirksamkeit und Ausbreitung gehemmt werden; und wie sehr hat gewiss das Beispiel der edlen Selbstverleugnung die heilige Sache empfohlen und gefördert! Zu *ἐγκοπή* vrgl. Dion. Hal. de comp. verb. S. 157, 15.

V. 13. 14. Noch ein Beleg jenes Rechtes der Lehrer aus der anerkannten Schätzung der Arbeit im Dienste Gottes. Die geschichtliche Beziehung nur auf den „israelitischen Gottesstaat“ einzuschränken (Meyer, Hofm.), ist weder durch den Sachverhalt noch durch den Zusammenhang geboten, zumal da die allgemein geltenden Cultbräuche in ihrer Anwendbarkeit auf christliche Verhältnisse durch Anführung eines Herrenworts ausdrücklich gesichert werden. (Vrgl. Rück. u. a. Ewald, der zwar zunächst an jüdische Priester denkt, aber zugiebt, dass die angeführten Momente auch auf heidnische passten). Das *οὕτω καὶ* V. 14 ist gegen die Verallgemeinerung der Beziehung nicht geltend zu machen, da es sich hier nicht um eine göttliche Institution des Priesteramts, sondern um ein dem Priesteramt gewährtes Anrecht, über dessen Begründung nichts ausgesagt wird, handelt. Allgemeine Hinweise aber auf eine „volkstümlich theokratische Vorstellungsweise“ des Heidenapostels geben keine Entscheidungsgründe (gegen Meyer). — Die erste der beiden parallelen Hälften von V. 13\*), welche zusammen das *ἱερατεῖον* (Luk. 1, 7) darstellen, charakterisirt die Priester allgemein: *οἱ τὰ ἱερά ἐργαζ.*, „welche die Heiligtümer bearbeiten“, d. i. deren Arbeit die Versehung des Gottesdienstes ist, die zweite aber speciell: „welche beständig beim Opferaltare beschäftigt sind“ (*προεδρ.* und *παρεδρ.* vom amtlichen besonders auch priesterlichen assidere: Diod. Sic. 1, 40. Joseph. c. Ap. 1, 7. Lucian. Asin. 5. Kypke II. S. 213). Zu *τὰ ἱερά*, res sacrae, d. i. was zum göttlichen Cultus gehört, vrgl. 3 Makk. 3, 21 (nach richtiger Lesart) Dem. 1300. 6, oft bei Classikern. „Sie essen aus dem

\*) Meyer legt wohl zu viel ein, wenn er meint, die Umschreibung der Priester nach ihren Geschäften diene der Gleichmässigkeit der Darstellung mit V. 14. Die doppelte Bezeichnung mache die Analogie mit den christlichen Lehrern für den Zweck der Rede desto klarer und wirksamer, da das Heilige, an welchem sie arbeiten, das Evangel. (Rom. 15, 16), und das Opfer, welches sie darbringen, der Glaube der von ihnen Bekehrten (Phil. 2, 17) und somit die letzteren selbst (Rom. a. a. O.) sei.

Heiligtum“, indem sie von dem in den Tempel gebrachten (Opfern, Schaubroden, Erstlingen u. s. w.) ihre Nahrung haben; „sie haben ihren Mitantheil mit dem Opferaltare“, indem sie von den Opfern, welche dem Altare gehören, ihren Theil für sich beziehen. S. Num. 18, 8 f. Treffend Beza: „altaris esse socios in dividenda victima“. Mit Chrys., Theophyl., Vitringa, Wolf die erste Hälfte von den Leviten, die zweite von den Priestern zu erklären, ist unrichtig, da die Leviten nicht τὰ ἱερά ἐργαζόμενοι, sondern nur ἱεροδούλοι (3 Esr. 1, 3) waren, und daher auch ihren Geschäften nach zu den Verkündigern des Evang. kein entsprechendes Analogon sind; s. vielmehr Rom. 15, 16. Phil. 2, 17. Deshalb sind die Leviten nicht einmal mit zu verstehen (gegen de Wette, Osiand., Maier u. M.). — οὕτω καὶ ὁ κύριος etc.) so d. h. dem V. 13 angegebenen Verhältnisse entsprechend, hat auch der Herr u. s. w. ὁ κύρ. ist Christus, auf dessen Aussprüche wie Matth. 10, 10. Luk. 10, 8 hier aus der lebendigen Ueberlieferung Bezug genommen ist; καί aber lässt zu dem vorherigen Verhältnisse das ihm analoge Gebot Christi hinzutreten. Die Beziehung auf Gott wird schon durch die Wortstellung ausgeschlossen, welche sein müsste: οὕτω καὶ τοῖς τὸ εὐαγγ. καταγγ. ὁ κύριος διέταξε. — Beispiele zu ζῆν ἐκ s. b. Kypke.

V. 15. Ἐγὼ δέ) Jetzt kehrt P. zum individuellen Ausdruck (V. 4) zurück, worin eine lebendige Klimax der Darstellung liegt. Auf das, was er von nun an bis zum Schluss des Capitels von seinem Verhalten mit wachsender Erregung sagt, will er angesehen sein, unbekümmert um andere und deren Art und Haltung in diesen Punkten. Er giebt ein Selbstbekenntniss, in dem er die Triebfedern seines Verfahrens mittheilt, zugleich um den Korinthern ein Vorbild rechter Rücksicht zu sein. — οὐδενὶ τούτων) „nichts davon“, wird von Oecum., Theophyl., Estius, Rückert al. zutreffend auf die bisher aufgestellten Gründe der betreffenden ἐξουσία bezogen; denn an Rechte ist nicht zu denken, da nur von einem Recht die Rede ist. Meyer denkt an die verschiedenen Dinge, die in dem unmittelbar vorhergehenden ἐκ τοῦ εὐαγγ. ζῆν enthalten seien, als Essen, Trinken, Geld, Kleider u. s. w., s. Act. 20, 33. Aber wenn auch bei Griechen ταῦτα von einer Sache, diese nach ihren verschiedenen Bestandtheilen betrachtet, gebraucht wird (s. Kühner II S. 55. Anm. 1. Stallb. ad Plat. Apol. S. 19 D), so handelt es sich hier doch nicht um eine Sache, die individualisirt wird, sondern um eine Vorschrift, die wohl begründet ist. Nach Hofm. sind die „heilgeschichtlichen Thatsachen“! V. 13 f. gemeint. Aber

οὐδενί setzt eine Mehrheit voraus, die in τούτων zusammengefasst ist. — Bei κέχηρημ. beachte das Perf. zur Bezeichnung des fortdauernden Verfahrens. Anders ἐχηρησάμ. V. 12. — Nach τούτων ist ein Punkt zu setzen; denn mit οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα (alles von V. 4—15) beginnt ein neuer Theil der Rede. — ἵνα οὕτω etc.) damit (in Zukunft) dermassen (wie ich geschrieben, dass nämlich der Lehrer des Evang. von den Gemeinden ernährt werden soll) an mir (vrgl. Luk. 23, 31. Matth. 17, 12) geschehe. — ἢ τὸ καύχημα μοῦ ἵνα τις κενώσῃ (κενώσῃ): „denn ich wollte eher sterben, als dass meinen Ruhm einer entleerte“. Dieses geschähe, wenn er sich von der Gemeinde ernähren liesse, indem dadurch das Bewusstsein des inneren sittlichen Werthes seines Verfahrens, das sich an seinem selbstverleugnungsvollen Verzicht nährt, seines Anlasses und Gehalts beraubt würde (vrgl. A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II S. 395. Heinrici z. d. St.) zur Betheuerung s. z. 2 Kor. 11, 10. — Meyer zieht zuletzt die LA. οὐδεὶς κενώσῃ vor, wodurch er veranlasst wird, μᾶλλον in der Bedeutung potius und ἢ nicht im comparativen Sinne zu erklären. Es führe ein, „was eintreten werde, wenn das vorher Genannte nicht geschehe“ (Bäuml. Partik. S. 126), so dass es dem Sinne nach alioquin ist. S. Ast Lex. Plat. II S. 12. Kühner ad Xen. Anab. 1, 4, 16. Ellendt Lex. Soph. I S. 750 f. Paulus sage: Trefflich ist's mir vielmehr, zu sterben, d. h. heilsam ist mir vielmehr der Tod, oder aber, wenn dies ἀποθανεῖν nicht eintreten, ich also am Leben bleiben soll, meinen Ruhm soll keiner nichtig machen. Jedoch ist diese Erklärung, welche durch Annahme der lect. rec. überflüssig wird, auch an sich nicht ohne Bedenken, da μᾶλλον ἢ in diesen Sinne dem paulinischen Sprachcharakter fremd ist (jedenfalls spricht 7, 11 und Act. 24, 20 nicht dafür); ferner bleibt es fremdartig, P. vom Sterben sprechen zu lassen, indem er dasselbe zugleich als nicht eintretend sich vergegenwärtigt. Früher (2 Ausg.) hielt Meyer dafür, dass P., statt zu sagen: „besser für mich zu sterben, als Lohn zu nehmen“, bei ἢ die Rede aposiopesisch abbreche und mit triumphirender Gewissheit ausrufe: mein καύχημα wird niemand zu nichte machen! So wäre nach ἢ ein Gedankenstrich zu denken und das Folgende selbstständig zu nehmen (Winer §. 62, 1 S. 532). Er hat sie jedoch zurückgezogen, da sie ohne Analogie im N. T. ist, wo nur nach Bedingungssätzen (vrgl. Rom. 9, 22 f.) die Verschweigung des Nachsatzes, wie auch bei Classikern, sich findet. Maier ist dieser Fassung gefolgt. Aehnlich Neand. für den Fall, dass die Lachm. Lesart richtig wäre. — τὸ καύχημά μου



etc.) d. i. niemand wird mich je dahin bringen, dass ich meinen Grundsatz, unentgeltlich zu predigen, aufgebe und somit bewirkt werde, dass ich mich nicht mehr mit Grund rühmen kann (*καύχημα* auch hier: *materies gloriandi* wie 5, 6 und sonst). Die Conjectur Lachmann's (Stud. u. Krit. 1830. S. 839 und Praef. S. XII), welcher Billr. folgt: *νὴ τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει* (vgl. 15, 31) macht die Rede unnöthig abgerissen, und ihr Sinn wäre einfacher und leichter zu gewinnen, wenn man nur *ἦ* (mit Circumflex) im Sinne von *sane* schriebe, welches im Classischen so häufig ist (Bäuml. Partik. S. 119 f.): fürwahr meinen Ruhm wird niemand eitel machen. Doch hat das N. T. diesen Gebrauch von *ἦ* nicht. Rückert urtheilt, was die alten Handsch. bieten, gebe gar keinen Sinn\*); man wisse nicht, was Paulus geschrieben. Auch er erklärt jedoch die Recepta, der Ewald u. Hofm. gleichfalls folgen, für die einfachste. — Dass bei *ἀποθανεῖν* gerade der Hungertod zu verstehen sei (Billr. nach Theophyl., Erasm., Pisc. u. M.) folgt nicht aus V. 14. Es ist die Idee des *ἀντὶ τοῦ ζῆν ἀποθνήσκειν εὐκλεῶς* (Isocr. Evag. 1) ausgesprochen. Entleert (*κενώσει*) hätte man das *καύχημα* des Ap., wenn man ihn zu einem Verhalten gebracht hätte, durch welches dasjenige, dessen er sich rühmte, ohne Realität erschienen wäre. Vrgl. 2 Kor. 9, 3. So wäre er als *κενεαυχής* (Hom. II. 8, 230) dargestellt worden.

V. 16. Paulus hat guten Grund (*γάρ*), sein *καύχημα* so fest zu bewahren; denn des Evangeliums Verkündigung an sich setze ihn nicht in den Stand, sich zu rühmen. Dasjenige also, was seinem Selbstgefühl die geeignete Nahrung zuführt, dürfe er um so weniger aufgeben. — *ἀνάγκη γάρ μοι ἐπ' ἐκ.*) sc. *εὐαγγελίζεσθαι* beweist das Vorherige. Vrgl. Hom. II. ζ, 458: *κατερεὴ δ' ἐπικείσεται ἀνάγκη*, und das im Classischen häufige *ἀνάγκην ἐπιθεῖναι*. — *οὐαὶ γάρ μοι ἐστίν*) Vrgl. LXX Hos. 9, 12. Wehe ist für ihn da, d. h. göttlich gedrohtes Strafurtheil vollzieht sich (dereinst beim Gericht) an ihm, falls er nicht gepredigt haben wird; daraus erhellt (*γάρ*) das Verhältniss der *ἀνάγκη*, dass er nämlich predigen muss; er kann's nicht unterlassen, ohne dem Zwange des göttlichen Auftrags (*νόμος δεσποτικός*, Theodoret) eigenwillig und zum eignen Schaden sich zu entziehen.

---

\*) Die Lesarten von **N\*ABD\*** geben obigen Sinn; FG aber mit ihrem *τις κενώσει*, welches *τις* am leichtesten fragend zu lesen ist (vgl. Boern.: „quis evacuat“), geben den planen und guten Sinn: denn es ist mir besser, zu sterben (als dass so an mir geschehe); oder wer wird meinen Ruhm zu nichte machen!

V. 17 f. Der unmittelbar vorausgehende Satz *οὐαὶ γὰρ* bis *εὐαγγ.* war nur ein Zwischengedanke, eine logische Parenthese, auf deren Inhalt P. im Folgenden nicht zurückkommt. Daher ist V. 17 f. mit seinem *γάρ* nicht auf diesen vorhergehenden Satz *οὐαὶ* etc., den er dilemmatisch begründe (Meyers frühere Fassung), zu beziehen, sondern auf *ἀνάγκη μοι ἐπίκειται* V. 16 (vgl. de Wette, Osiand., Hofm.), und zwar insofern dieses zur Erhärtung des vorher ausgesagten *ἐὰν εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἐστὶ μοι καύχημα* hingestellt war. Die Richtigkeit dieser Beziehung des V. 17 f. einführenden *γάρ* wird dadurch bestätigt, dass die Hauptbegriffe der Argumentation V. 17 f., *ἐκὼν* u. *ἄκων*, dem Begriffe von *ἀνάγκη* V. 16 correlat sind. Hiernach dient *γάρ* V. 17 zur Rechtfertigung des zweiten *γάρ* V. 16, wie sich oft bei Griechen und im N. T. zwei *γάρ* in solcher pragmatischen Beziehung entsprechen (s. Fritzsche ad Rom. II S. 110 f.). Um nachzuweisen, dass er durch *ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται* das vorher gesagte *ἐὰν* — *καύχημα* mit Recht begründet habe, argumentirt er, vom Gegentheil jener *ἀνάγκη* ausgehend, mithin e contrario, folgendermassen: „Denn gesetzt ich treibe in freier Selbstbestimmung mein Predigen (*τοῦτο πράσσω*), so habe ich Lohn, dessen ich mich also rühmen kann; wenn aber unfreiwillig (und dies war ja der wirkliche Fall beim Ap.), so ist es ein Verwalteramt, womit ich betraut bin, was also (das besagt der folgende Fragesatz *τίς οὖν* etc.) mit keinem Lohn für mich verknüpft ist“. — Der *μισθός*, welchen der Ap. meint, ist nicht, wie 3, 8, die sichere Aussicht auf den künftigen Besitz der messianischen Belohnung (Meyer mit Hinweis auf Mal. 6, 1), sondern der in dem Thun selbst liegende Lohn, die Selbstbefriedigung, zu welcher das Thun gereicht (Hofm.). Dies fordert der Zusammenhang, denn P. spricht von dem Lohn, den er unter der ausgeschlossenen Voraussetzung besäße. Aus diesem einfachen Gedankengange, in welchem das *μισθὸν ἔχω* als der nähere Inhalt des *καύχημα* V. 16 gedacht ist, ergiebt sich, dass der Nachsatz der zweiten Hälfte von V. 17 ist: *οἰκονομίαν πεπίστευμαι*, dass also *οἶκον. πεπίστ.* weder zu parenthesiren, noch mit Knachth., Seml., Hofm. (vgl. auch dessen Schriftbew. II. 2. S. 332) zum Vordersatz zu ziehen und demnach *εἰ δὲ ἄκων οἶκον. πεπίστευμαι* zusammenzulesen ist, wozu dann *τίς οὖν* etc. Nachsatz\*) wäre, — durch welche Fassung aber die prag-

\*) Ueber das *οὖν* des Nachsatzes s. z. Rom. 2, 17–24. Aber nach dem kurzen ganz einfachen Vordersatz an u. St. wäre es sehr unmotivirt. Herod. 9, 48, welche St. Hofm. (auch Hartung Partik. II S. 22)

matische Bedeutsamkeit der gewählten Bezeichnung οἶκον. *πεπίστευμαι* ganz unbeachtet bliebe. Billr., verkennend, wie wesentlich εἰ δὲ ἄκων, οἶκ. *πεπίστ.* zur Beweisführung gehöre, fasst es parenthetisch und nimmt ἄκων (mit Beng., Zachar. u. Schulz) der Wortbedeutung zuwider non gratis. Viele erklären ἐκὼν und ἄκων mit Lust und Freude und mit Widerwillen (Calov., Pisc., Estius, Kypke, Rosenm., Flatt, Pott u. M., vrgl. auch Ewald), wogegen aber streitet, dass wegen *τις οὖν — μισθός* nicht der erste, sondern der letzte der beiden von ihm gesetzten Fälle derjenige des Apostels ist, welcher zwar ohne freiwillige Selbstbestimmung, vielmehr ergriffen (Phil. 2, 12) und durch seine Berufung (Act. 9, 22. 26) wie gezwungen von Christo (ἐξ ἀνάγκης ἄκων, Plat. Legg. 5. S. 734 B) sich in der Lage befand, das Predigtamt zu treiben, dasselbe aber gleichwohl mit Lust und Liebe trieb. — *οἰκονομίαν πεπίστ.*) οἶκον. hat pragmatischen Nachdruck, und zur Structur vrgl. Rom. 3, 2. Gal. 2, 7. Predige ich ἄκων, meint Paulus, so steht die Apostelschaft, mit welcher ich betraut bin, in dem Verhältniss eines Haushalteramtes (4, 1), welches man auch nicht in freier Selbstwahl, sondern durch den zu befolgenden Willen des Gebieters überkommt — und daraus folgt (οὖν), dass mir kein Lohn zusteht (dies der negative Sinn von *τις — μισθός*; vrgl. Matth. 5, 46. Rom. 6, 21. 1 Kor. 15, 32); denn ein Verwalter (als Slave gedacht)\*) kann nur seine Schuldigkeit thun (Luk. 17, 10), während ein freiwillig Wirkender mehr leistet als wozu er verbunden ist und daher lohnwürdig arbeitet. Was andere in οἶκ. *πεπ.* finden: „nihilosecius peragendum est“, (Pott, Schulz, Rosenm., Flatt, Schrader, Neander al.) oder „ratio mihi reddenda est impositi muneris“ (Grot.), ist eingetragen. Die Worte besagen nichts weiter als eben ihren einfachen Wortsinn; was aber daraus gefolgert wird, sagt Paulus selbst, indem er mit *τις οὖν* einen neuen Satz anhebt, vor welchem ein übersprungenes Mittelglied zu denken (Neand.: „wie soll ich nun beweisen, dass ich's freiwillig thue?“), eine rein willkürliche Störung ist.

V. 18. *ὁ μισθός*) der gebührende Lohn. Mit *καύχημα* ist *μισθός* zwar nicht gleich (Pott, Rückert, Ewald u. M.),

anführt, ist anders (οἱ δ' ὦν etc.). Ueberdies ist οὖν dem Nachsatze vorzusetzen besonders dem Herodot eigen und findet sich bei P. eben nur Rom. 1. 1., wo es gerade nach einer gehäuften Reihe von Vordersätzen als Epanalepsis ganz an der Stelle war.

\*) Dies ist nicht willkürlich angenommen (Hofm.), da ja bekanntlich die *οἰκονόμοι* in der Regel Slaven waren.

wohl aber correspondirt es mit ihm, indem es im Verhältnisse der motivirenden Ursache zu jenem ἐστὶ μοι καὶ ἔργον steht. Dies auch gegen Baur in den theol. Jahrb. 1852. S. 541 f., welcher übrigens diese Entwicklung des Ap. unbillig beurtheilt. Die Unterscheidung, welche hier P. mache, streite wider den absoluten Verpflichtungsgrund des sittlichen Bewusstseins und sei entweder eine rein dialektische, oder es liege ihr der Gedanke der opera supererogationis zu Grunde. Aber weder das eine noch das andere ist der Fall. P. schreibt sich nicht einen Ueberschuss an Verdienst zu, „wohl aber ein Guthaben betreffs seines Rechts an die Gemeinde“, des er sich rühmen darf, weil es durch seine Selbstverleugnung erworben ist. Meyer denkt auch hier an den dereinstigen apostolischen Lohn, von welchem P. überzeugt war, nicht das apostolische Wirken an sich verschaffe ihm denselben, da er ja nicht freiwillig zur Apostelschaft gekommen sei, vielmehr müsse bei ihm das Moment der freien Selbstbestimmung in anderer Weise hinzutreten, nämlich dadurch, dass er unentgeltlich wirkte. Er müsse also insofern mehr thun als andere Apostel, um den Lohn zu empfangen. Aber dem gegenüber stände Baur und seiner katholischen Bundesgenossen (Cornel. a Lap. al.) Fassung zu recht; die Gnadenerweisung Gottes wird so doch von der überschüssigen Leistung des Ap. abhängig gemacht. — ἵνα) wird von Grot. unrichtig mit „wenn“, von Luther, Rück., de Wette, Osiand., Ewald al. mit Recht im Sinne des exegetischen Infin. genommen, so dass es Antwort auf die vorherige Frage giebt. Wetstein: Argute dictum, nullum mercedem accipere, haec mea merces est (so auch Baur). Die Wahl des ἵνα erklärt sich aus V. 12. Des Ap. Selbstgefühl der Gemeinde gegenüber gründet sich ebenso auf die Absicht, seinen Anspruch auf Unterhalt nicht geltend zu machen, als es nur der ausgeführten Absicht entspringt. Somit charakterisirt ἵνα die Wirkung als eine beabsichtigte (Buttm. S. 205). Meyer nimmt es unter Voraussetzung seiner eschatologischen Fassung des μισθός als Angabe des von Gott geordneten Zwecks: „damit ich unentgeltlich predige“ (was mir nun erst, als etwas ausser meiner dienstlichen Verbindlichkeit Liegendes, Aussicht auf Lohn erwirbt). Dadurch aber legt er in μισθός einen spielenden Doppelsinn ein, dessen Willkür durch die Paraphrase „Aussicht auf Lohn“ ausreichend erhellt. Nach Hofm. frage P., welcher Lohn (nämlich keiner) ihn dazu bestimmen könnte, die Heilsbotschaft kostenfrei zu machen? Allein gerade die Selbsternährung bei seiner Berufswirksamkeit war es ja, was über die Obliegenheit der οἰκονομία

hinausging und daher ihren besonderen Lohn in sich schloss, was die Arbeit des *οικονόμος* an und für sich nicht that. Ueberdies würde der Erklärung Hofm. nicht der Ausdruck der Absicht (*ἵνα*), sondern des Bestimmungsgrundes (also etwa *δι' ὃν*) entsprechen. — *εὐαγγελιζ. ἀδάπ. θήσω τὸ εὐαγγ.*) d. i. „damit ich durch meine Verkündigung das Evang. zu etwas mache, was (für die Empfänger) mit keinem Aufwand verknüpft ist“. Ueber den sehr gewöhnlichen Gebrauch von *τίθημι*, facio, s. Kypke u. Loesner z. St. Herm. ad Viger. S. 761 u. z. Rom. 4, 17. Unnötig gesucht Beza: darstellen; Grot.: collocare, wie *τιθέναι χάριν*, und Pott: vorsetzen (als geistige Speise). *ἵνα* mit Futur. indicat. bezeichnet das Fortdauernde. S. auch Matthiae S. 1186. Bei den Alten ist *ὅπως* (auch *ὅφρα*) in dieser Verbindung gangbar (Matthiae a. a. O. Kühner II S. 898 f.), *ἵνα* bei ihnen wenigstens sehr zweifelhaft (s. gegen Elsm. ad Eur. Bacch. S. 164: Herm. ad Soph. O. C. 155. Klotz ad Devar. S. 629 f.), im N. T. aber und bei Späteren gewiss (s. Winer §. 41 b. 1 S. 271. Buttm. S. 202). — *εἰς τὸ μὴ καταχρ.*) Zweck seines *ἀδάπ. τιθέναι τὸ εὐαγγ.*: „um nicht aufzubrauchen“. *καταχρ.* missbrauchen zu fassen (vgl. z. 7, 31), ergäbe einen für den Zusammenhang viel zu schwachen Gedanken (gegen Beza, Calov., Ewald al.). Schon die griechischen Väter haben das Richtige. — *ἐν τῷ εὐαγγ.*) d. i. in docendo evangelio. — Die *ἐξουσία μου* ist nicht ausschliesslich die V. 4 bezeichnete, sondern überhaupt die apostolische Befugniss, aber in Anwendung auf diesen Punkt.

V. 19—23\*). Beleuchtung dieses *εἰς τὸ μὴ καταχρ. τ. ἐξ. μου* durch sein anderweitiges thatsächliches, stets durch die Rücksicht auf den höchsten Zweck geleitetes Verfahren, mit welchem ja die Nichtverzichtung auf den Gebrauch jener *ἐξουσία* nur in Widerspruch stehen würde. — *ἐκ πάντων*) Masc. Zur apostolischen *ἐξουσία* gehörte, sich in keines

\*) Zur Textkritik: V. 20. *μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον*) fehlt bei Elz., aber gegen fast alle Uncialen und viele Verss. u. Väter. Homoeoteut. — V. 21. Die Genetive *θεοῦ* u. *Χριστοῦ* (Elz. u. Scholz haben die Dative) sind entscheidend beglaubigt, wie auch *κερδάω τοὺς ἄν.* (so Lachm., Rück., Tregell., Tisch.), wo die Recepta *κερδήσω ἄνόμους* nach V. 20 gebildet ist. — V. 22. *ὡς* vor *ἀσθ.* fehlt bei N\*AB Vulg. Clar. Germ. Or. Cypr. Ambrosiast. Aug. Ambr. Beda. Getilgt v. Lachm., Tregell., Tisch.; es ward mechanisch aus dem Vorherigen übernommen. — Der Artikel vor *πάντα* (Elz., Scholz) wird durch überwiegende Zeugen verurtheilt. — V. 23. *τοῦτο πάντα* haben die besten und meisten Uncialen und die meisten Verss. u. Väter; empfohlen von Griesb., aufgenommen von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. *τοῦτο* ist näher bestimmendes Glossem, wofür Sahid. Arm. *ταῦτα δὲ πάντα* haben.



Menschen Dienst zu stellen, sondern von allen unabhängig zu sein (V. 1 vrgl. Gal. 1, 10); diese freie Stellung gegen jeden zu haben und geltend zu machen, war Ausfluss und Bestandtheil des apostolischen Rechts (gegen Hofm., welcher nur das umgekehrte Verhältniss für logisch richtig ausgiebt\*). Dennoch hat Paulus sich selbst allen zum Knechte gemacht, sich nach aller Bedürfnissen in dienender Selbstverleugnung bequemt. ἐλεύθερος mit ἐκ nur hier; sonst Rom. 7, 3, vrgl. Rom. 6, 18. 22. 8, 2. 21, und bei Griechen mit ἀπό. — τοὺς πλείονας) d. i. contextmässig: die Mehrzahl der πάντες, nicht; mehrere als von anderen bekehrt werden (Hofm.). Vrgl. 10, 5. Anders verfahrend, würde er etwa nur einzelne gewonnen haben. — κερδήσω) nämlich für Christum und sein Reich, durch ihre Bekehrung. Rück. erklärt: als Vortheil für sich selbst davon tragen, was auch Hofm. mit versteht. Allein die nähere Bestimmung muss der Context geben, welcher ja von der apostolischen Amtsthätigkeit redet, so dass σώσω V. 22 der Sache nach nicht verschieden ist. Vrgl. Matth. 18, 15. 1 Petr. 3, 1. Ueber die Form ἐκέρδησα s. Lob. ad Phryn. S. 740.

V. 20. Einzelerklärung des Vorherigen (καί epexeget.). — Den Juden ward Paulus wie ein Jude, d. h. in seinem Verhältnisse zu den zu bekehrenden Juden benahm er sich auf jüdische Weise, indem er z. B. jüdische Gebräuche beobachtete (Act. 16, 3. 21, 26), jüdischer Lehrform sich bediente u. drgl., um Juden zu gewinnen. Nicht Judenchristen sind gemeint (Vorstius, Billr.); denn diese waren als solche schon gewonnen und gerettet. — τοῖς ὑπὸ νόμον) den dem Gesetze Unterworfenen, der Sache nach nicht verschieden von τοῖς Ἰουδαίοις, nur in charakteristischer Bezeichnung ihrer religiösen Stellung, in welche P. einging. Judaisirende Christen können schon wegen des allgemeinen Ausdrucks nicht gemeint sein; Proselyten sind von beiden Bezeichnungen keineswegs auszuschliessen (erstere meint Theodoret, letztere Theodor. Mopsv., Grot., Mosh. u. M.; zwischen beiden lässt Theophyl. die Wahl, vrgl. auch Chrys.). Da sie aber durch ὑπὸ νόμον ebensowenig specifisch charakterisirt sind, als die strengen Juden, Pharisäer (Lightf., Heydenr.), so ist an beide allein nicht zu denken. — μὴ ὧν αὐτὸς ὑπὸ νόμον) „ob-

\*) Nach Hofm. begründet P. die verneinende Frage τίς οὖν μοι ἐστὶν ὁ μισθός durch den mit γάρ angeschlossenen Satz, welcher besage, dass er vielmehr zu gleichem Zwecke, wie zu welchem er auf seinen Unterhalt verzichte, auch seiner Freiheit sich begeben habe u. s. w. Dies hängt mit der unrichtigen Fassung von V. 18 zusammen und fällt mit dieser.

gleich ich selbst (für meine eigene Person) nicht“ u. s. w., eine vom Bewusstsein des hohen Werthes seiner Gesetzbefreiheit sehr natürlich veranlasste Cautele, Gal. 2, 19. Eine apologetische Absicht (gegen solche, die hätten sagen können: du musst das thun u. s. w., Rück.) ist nicht nachzuweisen. Bei dem vorherigen Punkte hat Paulus eine solche Bemerkung nicht hinzugesetzt, weil er nationell ein Ἰουδαῖος wirklich war. — τοὺς ὑπὸ νόμ.) Der Artikel bezeichnet die betreffende Menschenklasse.

V. 21. Τοῖς ἀνόμοις) d. i. den Heiden Rom. 2, 12. Vrgl. Suicer. Thes. I. S. 366. — ὡς ἄνομος) durch Umgang mit ihnen, Unterlassung jüdischer Beobachtungen, Belehrung in hellenischer Form (wie in Athen, Act. 17). Vrgl. Isid. Pelus. ed. Paris. 1638. S. 186. — μὴ ὢν etc.) muss gleichfalls nicht gerade apologetisch veranlasst sein (Grot., Rück.), sondern ist sehr natürlich begründet in der Pietät des Ap., welcher beim Bewusstsein seiner freien Stellung zum Mos. Gesetze, die ihm gestattete, τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος zu sein, sich doch stets dem göttlichen in Christo geoffenbarten νόμος untergeben wusste. So war er, ungeachtet jener Condescendenz zu den ἀνόμοις, dennoch kein solcher, der ohne gesetzliche Verpflichtung zu Gott war (kein ἄνομος Θεοῦ\*), sondern ein solcher — und das charakterisirt ja eben das Gegentheil in absolutem Masse — welcher innerhalb des gesetzlichen Pflichtverbandes zu Christo stand. So zu stehen war sich P. vermöge seines Glaubens an Christum, der in ihm lebte (Gal. 2, 20), und in Gemässheit des Evangeliums bewusst, welches ihn als der νόμος τοῦ πνεύματος καὶ τῆς χάριτος (Chrys.) regierte und ihm somit das höhere Analogon des alttestamentlichen νόμος war (Rom. 3, 27), der in der Liebe seine Erfüllung hat (Rom. 13, 10); vrgl. Gal. 6, 2. Die beiden Genitive Θεοῦ und Χριστοῦ bezeichnen einfach: in Beziehung zu, in der Stellung zu; so geben sie den beiden Begriffen ἄνομος und ἔννομος ihre Bestimmtheit.

V. 22. Die ἀσθενεῖς sind die an Einsicht und sittlicher Kraft noch schwachen Christen (8, 7 f. Rom. 14, 1. 15, 1. Act. 20, 35. 1 Thess. 5, 14), wogegen κερδήσω und σώσω nicht streitet, da diese Schwachen durch ein rück-

---

\*) Die Vermuthung Hofm., P. habe Θεῷ (dann aber Χριστοῦ) geschrieben, hat so gut wie gar kein kritisches Recht und ist ohne exeget. Grund. Hofm. erklärt, als stände ἔννομος Χριστοῦ οὐκ ὢν ἄνομος Θεῷ. P. sage nämlich von seiner „Beschlossenheit im Gesetze Christi, sie mache ihn zu einem, der in seiner Beziehung zu Gott nicht ausser dem Gesetze ist“.

sichtsloses Verhalten gegen sie geärgert werden und in's Verderben gerathen würden (8, 11. Rom. 14, 15). Nichtchristen nach ihrem Mangel an den höheren Kräften des Christentums, namentlich an Gewissensstärke zu verstehen (Rück., de Wette, Osiand., Hofm.), gestattet der solenne Gebrauch von οἱ ἄσθενεῖς nicht, und lässt sich durch Rom. 5, 6 nicht rechtfertigen. Vrgl. auch 2 Kor. 11, 29. — ὡς ἄσθενής) „perinde quasi simili tenerer imbecillitate“, Erasm. Paraphr. — τοῖς πᾶσι etc.) den sämmtlichen (mit denen ich zu thun hatte) bin ich alles geworden, habe ich mich in alle ihren Verhältnissen entsprechende Weisen gefügt. Vrgl. zu πάντα γίνεσθαι\*) d. Stellen b. Kypke II. S. 215 f. und beachte hier am Schluss das Perfect.; vrgl. Kol. 1, 15. — Dass Paulus in dieser ganzen Schilderung seiner συγκατάβασις keine widerchristliche Connivenz und Menschengefälligkeit ausdrücke, sondern die praktische Weisheit der wahren christlichen Liebe und Selbstverleugnung im Lehramte, dies von selbst zu verstehen, traut er gemäss der Bekanntschaft, welche seine Leser mit seinem Charakter hatten, ihnen zu. Vrgl. auch Gal. 1, 10. 2, 3—5. Diese praktische Weisheit ist um so mehr als Frucht der Erfahrung unter der Zucht des Geistes zu betrachten, je feuriger und entschiedener sein Temperament war. Vrgl. gegen Rückert's ungünstige Beurtheilung Neand. Gut Augustin: „non mentientis actus, sed compatiens affectus“. — πάντως) jedenfalls (vrgl. z. V. 10 u. Plat. Phaedr. S. 266 D. 2 Makk. 3, 13. 3 Makk. 1, 15; Gegentheil οὐδαμῶς, Plat. Soph. S. 240 E; vrgl. das häufige πάντῃ πάντως, Stallb. ad Plat. Phaed. S. 78 D). Wollte P. auf jeden Fall, wie er sich nach V. 19—22 anbequemte, etliche retten, also in dem einen Fall der Anbequemung diese, in einem andern jene, in jedem aber etliche, so kamen dadurch die πλείονες V. 19, auf deren Gewinnung summarisch seine Absicht gerichtet war, heraus. — σώσω) der messianischen Heilsrettung theilhaftig mache, 7, 16. 10, 33. Rom. 9, 27 al. Sachlich nicht verschieden von κερδήσω, aber bestimmter und stärker, dem Ausdrucke des Schlussergebnisses angemessen. Vrgl. 1 Tim. 4, 16.

V. 23. Πάντα δὲ ποιῶ) ganz allgemein; all mein Thun aber geschieht um des Evang. willen. — ἵνα συγκοιν. αὐτοῦ γέν.) Epexegeze von διὰ τὸ εὐαγγ.: „um ein Mittheilhaber an demselben zu werden“. Vrgl. z. συγκοιν. Rom. 11, 17.

\*) nicht zu verwechseln mit dem πάντα γίνεσθαι τι, welches instar omnium fieri alicui bedeutet wie Xen. Eph. 2, 13; vrgl. dazu Locella S. 209.

Wer mit zu denen gehört, an welchen sich das im Evangel. verkündigte Heil vollziehen wird (beim Gericht), tritt durch diesen Vollzug mit in die Theilhabung am Evangelium, nämlich vermöge des Mitgenusses dessen, was den realen Inhalt der Heilsbotschaft ausmacht. Daher der wesentliche Sinn: „um einer von denen zu werden, an welchen sich das Evangelium verwirklichen wird“, indem sie das Messiasheil erlangen. Beachte die Demuth des Ausdrucks; der mehr als alle gearbeitet, hat doch für sich nur das Heil mit den Gläubigen überhaupt, keinen höhern Lohn, im Auge. Flatt u. Billr.: um an der Ausbreitung des Evangeliums Theil zu nehmen. Aber der hier angegebene Zweck entspricht dem *βραβεῖον* V. 24. Das innere Heil des sittlichen Lebens aber (Seml., Pott) ist nur der ethische Weg der Entwicklung, auf dem man endlich zu der gemeinten *συγκοινωνία* gelangt. Vrgl. Phil. 3, 10 f.

V. 24—27\*). Ermahnung an die Leser, seinem Beispiele zu folgen, in bildlicher Einkleidung (vgl. Phil. 3, 12 f.), von den Verhältnissen der hellenischen Kampfspiele entlehnt. — Gewiss hat P., an die Korinther schreibend, an die isticischen Spiele gedacht, welche auch nach Zerstörung der Stadt durch Mummus fortbestanden (Pausan. 2, 2). Die olympischen anzunehmen, als welchen vornehmlich das Rennen eigentümlich gewesen (Spanh., Wolf u. M.), ist ohne sattsamen Grund, da der Rennkampf auch von den übrigen Spielen nicht ausgeschlossen war, und da bei dem Ap. eine genau unterscheidende Kenntniss der verschiedenen Kampfweisen in den verschiedenen Spielen nicht nothwendig vorauszusetzen ist. — *τὸ βραβεῖον*) λέγεται δὲ οὕτω τὸ διδόμενον γέρας τῷ νικήσαντι ἀθλητῇ, ἀπὸ μὲν τῶν διδόντων αὐτὸ βραβευτῶν βραβεῖον, ἀπὸ δὲ τῶν ἀθλούντων ἀθλον, Schol. in Pind. Ol. 1, 5. Στέφος δὲ ἐστὶ τοῦ ἀγῶνος (des isticischen) *πίτυς* (Fichte), *τὸ δὲ ἀνέκαθεν σέλινα* (nicht

\*) Zur Textkritik: V. 27. *ὑποπιᾶζω*) So Elz., Lachm., Tregell., Tisch. VIII, Meyer. Es ist gut bezeugt durch *ⲚⲀⲐⲐⲐⲐ*\* Min. griech. KV. *ὑποπιᾶζω* haben FGKLP Min. KV. Ungenügend bezeugt sind die Varianten *ὑποπιέζω* u. *ὑποπιᾶζω*. Die Uebersetzungen bieten: *lividum facio* (fg. Vulg.), *castigo* (Ambrstr.), *subjicio* (Hilar. al.), *macero*, *affligo* (Rufin.), *contundo* (Pesch.), die meisten geben also nicht das für den Faustkampf technische *ὑποπιᾶζω* wieder. Die Glossen u. Schol. (vgl. Heinrici) setzen sämmtlich *ὑποπιᾶζω*, „niederdrücken, bezwingen“ voraus. Da demnach von Alters her die LA. schwanken (vgl. bes. die Correcturen in D), dürfen innere Gründe entscheiden, die eher dafür sprechen, dass das bekannte Kunstwort für die allgemeinere Bezeichnung eingefügt ist, als für das Gegentheil. Vrgl. Matth., Reiche und Hofm. z. d. St.

Epheu, sondern Eppich) καὶ αὐτοῦ ἦν ὁ στέφανος, Schol. in Pind. Isthm. ὑπόθεσις; vrgl. Plut. qu. symp. 5, 3 u. Boeckh u. Dissen ad Pind. Ol. 13, 33. Herm. gottesd. Altert. §. 50, 27. 2 A. In der Anwendung (ἵνα καταλ.) ist das künftige allen erreichbare Messiasheil zu verstehen. Vrgl. 1 Tim. 6, 12. — οὕτω τρέχετε, ἵνα) ist nicht mit den Auslegern zu fassen: „laufet so, dass“, was das zweckangebende ἵνα nicht erlaubt (vrgl. V. 26. 27), sondern: „dergestalt (wie dieser eine) laufet, damit“. So schwindet auch das Inconcinne, welches ausserdem in εἰς und dem Plural καταλάβετε liegen würde. Paulus ermahnt die Leser, so preiswürdig zu laufen (im innern und äussern Leben sich zu verhalten), wie der eine, welcher für den Rennkampf durch die Entscheidung des Kampfrichters den Kranz in Empfang nimmt, damit sie ihn (d. i. den Kranz des Messiasheils) erfassen. Der willkürlichen Einschiegung des Gedankens: „wie es nöthig ist, damit“ u. s. w. (Hofm.) bedarf es nicht.

V. 25. Δέ) führt auf das Verhalten über, welches von jedwedem Wettkämpfer beobachtet werde. — πᾶς hat den Nachdruck. Daraus gefolgert ist dann V. 26 ἐγὼ τοίνυν. — ὁ ἀγωνιζόμεν.) substantivisch. Es wird gesagt, was jeder Wettkämpfer zur Vorbereitung auf sein Kämpfen thut; in allen Stücken ist er enthaltsam (ἐγκρατ., s. z. 7, 9). Das Wort ἀγωνίζεσθαι bezeichnet jede Art des Wettkampfs, und schliesst daher das speciellere τρέχειν in sich (vrgl. Herod. 5, 22. Xen. Anab. 4, 8, 27: ἀγωνίζεσθαι στάδιον). Ueber die Enthaltensamkeit der Wettkämpfer (besonders vom Weine, von der Liebe und von beschwerendem Speisegenuss ausser guter Fleischkost), wodurch sie sich zehn Monate lang zum Kampfe zu bereiten hatten, s. Intpp. ad Hor. art. poet. 412 f. Valck. S. 251. Rosenm. Morgenl. VI. S. 97 f. Herm. gottesd. Altert. §. 50, 16 f. — πάντα) Accus. der nähern Bestimmung. S. Lobeck ad Aj. 1402. Vrgl. 9, 25. — ἐκεῖνοι μὲν οὖν etc.) illi quidem igitur, nämlich die eigentlichen Kämpfer. — ἡμεῖς) wir Christen. Bei beiden ἀγωνιζομένοις findet das πάντα ἐγκρατεύεσθαι statt, aber bei den ersteren liegt es auf dem leiblichen, bei den letzteren auf dem ethischen Gebiete. Dass aber die Christen, als die sittlichen Kämpfer, wirklich πάντα ἐγκρατεύονται, stellt Paulus nach seinem idealen Gesichtspunkte als ausgemachte Sache hin.

V. 26. 27. „So laufe ich denn, da ich meines Theils nach V. 25 um die unvergängliche Krone zu ringen durch jene Enthaltung vorbereitet bin, in der Weise wie“ u. s. w. So stellt Paulus seine eigene ethische Kampfweise (als Läufer und Ringer) den Lesern als Muster hin. Zu dem folgenden



τοῖνον, welches P. nur hier hat, vrgl. Luk. 20, 25. Hebr. 13, 13. Hartung Partik. II. S. 349. Bäuml. Partik. S. 251 f. — οὐκ ἀδύλως) sc. τρέχων. Das Wort heisst „unersichtlich, unklar“, Gegentheil von προόδηλος. Es kann entweder objectiv gemeint sein von einem Thun, welches anderen unklar und nicht erkennbar ist (Luk. 11, 44. 1 Kor. 14, 8); oder subjectiv, so dass der Handelnde, Hoffende u. s. w. selbst nicht klar, sondern unsicher und ungewiss ist über Art und Weise, Ziel und Erfolg; vrgl. 2 Makk. 7, 34. 3 Makk. 4, 4. Thuc. 1, 2, 1. Plat. Symp. S. 181 D. Soph. Trach. 667. Dem. 416, 4. Polyb. 30, 4, 17. 8, 3, 2. 6, 56, 11. 3, 54, 5: ἄδηλος ἐπίβασις; auch bei Xenoph., Plutarch u. A. Meyer nimmt es in subjectivem Sinn: „nicht ohne klar bewusste Sicherheit und Gewissheit des Laufens zur Erreichung des Ziels“; vrgl. Vulg.: „non in incertum“, Chrys.: πρὸς σκοπὸν τινα βλέπων, οὐκ εἰκῇ καὶ μάτην. Phil. 3, 14: κατὰ σκοπὸν διώκω ἐπὶ τὸ βραβεῖον. Beng.: „Scio quod petam et quomodo“. Melanth.: „non coeco impetu sine cogitatione finis“. In objectivem Sinne Hofm.: „bei welchem wohl ersichtlich ist, wohin er will“; vrgl. auch Grot. Aber dies würde zu wenig besagen, da selbstverständlich bei jedem Wettläufer ersichtlich sein muss, wohin er will. Besser Homberg: „ut non in obscuro sim, sed potius inter reliquos emineam“. Vrgl. Ewald: „wie nicht im Dunkeln, sondern wie allen sichtbar“. Sonach ist es offenbar, was er ist. Die indirecte Apologetik des ganzen Abschnittes legt diese Beziehung näher, zumal auch in ὡς οὐκ ἄερα δέρων nicht die Vorstellung des Ziels (Meyer), sondern des nichtigen Kraftaufwandes liegt. Alex. Morus u. Billr. (vrgl. Olsh.): „nicht ohne bestimmtes Ziel (nicht bloss zur Privatübung)“, — dem ganzen Contexte entgegen, in welchem Paulus als wirklicher Wettkämpfer erscheint, so dass also jene Negative ungehörig wäre. — οὐκ ἄερα δέρων) Der Faustkämpfer soll den Gegner treffen, nicht aber, ihn verfehlend, Luft schlagen, Luftthiebe führen. Vrgl. unser: „in's Blaue hinein“. S. Eustath. ad II. S. 663, 17 u. Beispiele b. Wetst. Vrgl. Theophil. ad Autol. 3, 1. Contextwidrig (s. oben z. ἀδύλ.) Theodoret, Calov., Bengel, Zachar. u. M., auch Billr., Rück., Olsh., Hofm.: nicht in bloss eingebildetem Kampfe, ohne wirklichen Gegner (σικιμαχία). Ueber das οὐκ d. St. s. Winer §. 55, 5. S. 452. — ἀλλ' ὑποπιᾶζω etc.) Meyer, der ὑποπιᾶζω vorzieht, übersetzt: „sondern ich bläue mir den Leib“. Paulus betrachtet danach seinen eigenen Leib (das σῶμα τῆς σαρκός, Kol. 2, 11, den Träger des widergöttlichen Wesens, des Gesetzes in den Gliedern vrgl. Rom. 6, 6. 7, 23) als den Gegner (ἀνταγω-

νιστής), welchen er, gleichwie ein Fechter seinem Gegentheile das Gesicht braun und blau schlägt (über ὑπωπιάζειν vrgl. z. Luk. 18, 5 u. Bos Exercitt. S. 140 f.), mit energischer und erfolgreicher Gewaltsamkeit bekämpfe, so dass die dem wiedergeborenen inwendigen Menschen, dessen neues Lebensprincip der heilige Geist ist, entgegenstrebenden Gelüste (Gal. 5, 17) ihre Gewalt verlieren und nicht zur Ausführung kommen. Es ist dann der Sache nach dasselbe was Rom. 8, 13 τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν ist; vrgl. Kol. 3, 5. Der Erfolg des ὑπωπιάζω etc. ist, dass der Leib dem sittlichen Willen unterwürfig wird (Xenoph. Mem. 2, 1, 28. Cic. Off. 1, 23, 79); ja die Glieder Gerechtigkeitswaffen werden (Rom. 6, 13). Daher setze P. noch hinzu: κ. δουλαγωγῶ, mache zum Slaven (Diodor. 12, 24. Theophyl. Simoc. ep. 4), was auch „a pycetis desumptum est; nam qui vicerat, victum trahebat adversarium quasi servum“, Grot. Dies „quasi“ des Grotius zeigt jedoch die unzureichende Begründung der Wendung des δουλογαγῶ, das eine directe und nicht eine vergleichsweise Aussage fordert. Dazu kommt, dass der mit ἀλλά eingeführte Satz das was Paulus thut, um für den Wettkampf tüchtig zu sein, enthalten muss, nachdem vorher gesagt ist, was er dabei zu vermeiden hat (Hofm. gegen Meyer), und dass σῶμα, wenn nicht eine nähere Bestimmung oder der Zusammenhang das Gegentheil fordert, das Organ für das geistige oder geistliche Vermögen ist. Somit hebt der mit ἀλλά die Struktur verändernde Satz das positive Moment nachdrucksvoll von dem vorher negativ Ausgesprochenen ab (s. z. 7, 37). Liest man in demselben ὑποπιάζω, so erhält man anstatt des harten Bildes des den Leib als Gegner bläuenden Apostels das Bild energischer und rücksichtsloser Zurichtung des Leibes zum Wettkampfe, „ich kasteie meinen Leib und knechte ihn“. ὑποπιάζω heisst niederdrücken, vexare; durch Kasteiung aber wird der Leib zum gehorsamen Werkzeuge. Gegen den Missbrauch u. St. zu Gunsten der asketischen Selbstgeißelung s. Deyling Obs. I. S. 322 f. A. 3. — ἄλλοις κηρύξας) „nachdem ich anderen Herold gewesen“. Der Ap. bleibt im Bilde, sein Predigen, in welchem er zum christlichen Leben anweist und auffordert, mit dem Geschäfte des Heroldes vergleichend, sowohl insofern dieser die Gesetze des Kampfes verkündete und die Kämpfer zum Kampfe aufrief, als auch, insofern dieser selbst um den Preis der besten Verkündigung kämpft (Heinrici z. d. St. Cic. ad famil. V, 12). Damit ist Rückert's, de Wette's u. a. (Chrys., Grot. z. B.) Einwurf erledigt, dass der Herold nicht mitkämpfe. P. war wirklich ein Herold,

welcher mitkämpfte, und so durfte er sein Bild durchführen, ohne dadurch von den Verhältnissen der eigentlichen Kampfspele abzugehen. Daher kann *κηρ.* an dieser Stelle nicht bloss Bezeichnung des Predigens sein. — *ἀδόκιμος*) rejectaneus, unbewährt, d. i. aber nicht „ne dignus quidem, qui ad certamen omnino admittar“ (Pott, vrgl. dagegen V. 26. 27), sondern praemio indignus, — *μὴ τοὺς ἄλλους τὸ δέον διδάξας αὐτοὺς τοῦ τέλους τῶν ἀγώνων παντελῶς διαμάρτω*, Theodoret.

### Cap. X.

Inhalt: Diese Selbstüberwindung fordert die religiöse Verantwortlichkeit, welche mit den Warnungsbeispielen der Väter belegt wird (V. 1—13). Erledigung der Frage nach dem Genusse des Opferfleisches und endgültige Erwägung der Grenzen der christlichen Freiheit (V. 14—11, 1). Dieselbe stützt sich auf die Ergebnisse der ganzen Erörterung von C. 8 an. (Vrgl. besonders 10, 33 mit C. 9).

V. 1\*). *Γάρ*) Hat sich P. 9, 26 f. den Lesern zum Vor-

\*) Zur Textkritik: V. 1. *γάρ*) lect. rec.: *δέ* gegen entscheidende Zeugen. Aenderung, weil man den Zusammenhang verkannte. — V. 2. *ἐβαπτίσαντο*) **NA**CDEFG Minusk. Bas. Cyr. al.: *ἐβαπτίσθησαν*. Empfohlen von Griesb., aufgenommen von Lachm. u. Rück. Aber die Gewöhnung an das Passiv. von *βαπτ.* verführte zur Aenderung. Das Medium ist durch BKL<sup>p</sup> Orig. Chrys. u. A. sattsam bezeugt, auch von Tregell. aufgenommen. — V. 9. *κύριον*) lesen **NBCP** Minusk. u. m. Verss. u. Väter; *θεόν* A 2. Euthal.; *Χριστόν* lect. rec. Scholz, früher Tisch. nach DEFGKL It. Vulg. Pesch. Iren. Marcion (nach Epiphan. 358) Ambrst. Letztere, von Reiche vertheidigte L.A. entspricht am meisten der Intention des Abschnitts, vrgl. V. 4. *κύριος* u. *θεός* sind Verbesserungen nach den atl. Belegen (gegen Meyer). — V. 9. 10. Zu *καθώς* setzt Elz. *καί* hinzu, was aber entscheidende Zeugen wider sich hat (getilgt v. Lachm., Rück., Tisch., Tregell.). — V. 9. *ἀπώλοντο*) Rück., Tisch., Tregell.: *ἀπώλλυντο* nach **NAB**. V. 10. Dagegen nach übereinstimmendem Zeugniß *ἀπώλοντο* (nur A hat *ἀπώλλυντο*). Der Wechsel der Tempora ward von den Abschreibern nicht beachtet. — V. 11. *πάντα*) nach *δέ* fehlt bei AB 17 Sahid. Marc. Tert. al. Eingeklammert von Lachm., getilgt von Rück., Tregell., Tisch.; nahe liegender Zusatz. — *τύποι*) Lachm., Rück., Tregell., Tisch. *τυπικῶς*, nach **NABCKP** Minusk. Syr. p. (am Rande) u. v. Vätern. Richtig; die (von Reiche vertheidigte) Recepta ist Wiederholung aus V. 6. Im Zusammenhange mit *τυπικῶς* aber, und nach ungefähr gleicher Bezeugung (auch **N**) ist *συνέβαινεν* statt *συνέβαινον* (Lachm.) aufzunehmen. — *κατήνησεν*) Lachm., Tregell., Tisch.: *κατήνηκεν*, nach **NBD**\*E\*FG

bilde der Selbstüberwindung aufgestellt, so rechtfertigt er nun die Einschärfung dieser Pflicht durch das warnende Exempel der Väter. *Πλεῖον αὐτοὺς διδάσασθαι βουλευθεὶς τῶν κατὰ τὸν Ἰσραὴλ ἀναμνησκει, καὶ ὅσων ἀπήλυσαν ἀγαθῶν καὶ ὅσαις περιέπεσαν τιμωρίαις. καὶ καλεῖ τύπους τούτων ἐκεῖνα, διδάσκων ὡς τὰ ὅμοια πείσονται τὴν ὁμοίαν ἀπιστίαν κτησάμενοι*, Theodoret. — *οὐ θέλω ὑμ. ἄγν.*) etwas Wichtiges andeutend. S. z. Rom. 11, 25. — *οἱ πατέρες ἡμ.*) d. i. unsere Vorfahren zur Zeit des Auszugs aus Aegypten. *ἡμῶν* ist nicht aus dem volkstümlichen Bewusstsein des Ap. gesagt, welches die judenchristlichen Leser theilten und die heidenchristlichen verstanden (Meyer), sondern durch den typischen Charakter der Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolks gerechtfertigt. Seine Vorbildlichkeit liegt nicht bloss in seinen Gnadenerfahrungen, sondern auch in seinen Verirrungen, welche das göttliche Eingreifen veranlassten. Daher darf man nicht sagen, dass die Idee der geistlichen Vaterschaft aller Gläubigen (Rom. 4, 11 f., de Wette u. M.), oder der alttestamentl. Ahnherrnschaft der neutestamentl. Gemeinde (Hofm.) nur zu heiligen Vorfahren als dem wahren Israel (vgl. Rom. 9, 5 f. Gal. 6, 16) passe, nicht aber zu dem abschreckenden Exempel dieser Väter. Warnende Beispiele für den Christen konnten die Israeliten eben nur vermöge des specifischen Bundesverhältnisses, in dem auch sie zu Gott standen, sein. — *πάντες*) mit starkem Nachdruck\*), im schon vorschwebenden Gegensatz von *οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν* V. 5 noch viermal wiederholt. Alle hatten das Glück der göttlichen Gegenwart (*ὑπὸ τ. νεφ. ἡσαν*), alle das des Durchgangs durch's Meer, allen wurde das Analogon der Taufe, allen das des Essens, allen das des Trinkens des Abendmahls zu Theil; aber nicht die Mehrzahl ward des göttlichen Wohlgefallens theilhaftig. — *ὑπὸ τ. νεφ.*) Die bekannte (*τήν*) Wolkensäule Ex. 13, 21 f., in welcher die Gegenwart Gottes war, ist so gedacht, dass sie ihr Gewölk über den ihr folgenden Zug des Volkes ausbreitet (*ὑπό*). Vgl. Ps. 105, 39. Sap. 10, 17. 19, 7. — *διὰ τῆς θαλ.*) S. Ex. 14.

V. 2. Der Fluss der Rede geht unaufhaltsam, noch von *ὅτι* V. 1 auslaufend, fort bis Ende V. 5; dann folgt V. 6 die Anwendung. — *εἰς τὸν Μωϋσῆν*) in Bezug auf M.,

39. 46. und einigen Vätern. Häufige Umsetzung des Perf. in die den Schreibern gangbarere Aoristform. — V. 13. Nach *δύνασθαι* hat Elz. *ἰμάς*. Zusatz wider entscheidende Zeugen.

\*) Grot.: „tam qui sospites fuere, quam qui perierunt“.

so dass sie dadurch dem M., als dem ihnen von Gott gesandten Retter und Mittler sich zu eigen widmeten. Vrgl. z. Rom. 6, 3. Matth. 28, 19. — *ἐβαπτίσαντο*) sie liessen sich taufen, liessen sich also in Bezug auf Mose dasselbe thun, was ihr euch thun liesset in Bezug auf Christus. Das Med., welches nicht für das Pass. steht (vrgl. vielmehr zu *ἀπελούσ.* 6, 11), ist wie Act. 22, 16 gewählt, um den receptiven Sinn zu bezeichnen (s. Kühner II. S. 99 f. Valck. S. 256, Winer §. 38, 4. S. 239); denn *ἐβαπτ.* und die folgenden *ἔφαγον* und *ἔπιον* stellen zwar nicht eine scheinbare Verdienstlichkeit, wohl aber die Empfangnahme der wunderbaren Gotteserweisungen dar, welche gleichwohl hernach die damit so hochbegnadigten Väter nicht sicher stellen konnte. — *ἐν τῇ νεφ.*) *ἐν* wie bei *βαπτίζειν ἐν ὕδατι* Matth. 3, 11 al. bezeichnet das Medium, durch welches der Vollzug der Taufe geschah. Vrgl. Act. 1, 5. Meyer fasst *ἐν* örtlich: Wie der Täufling im Wasser in Bezug auf Christum getauft wird, so hat sich jenes alttestamentl. Vorbild der Taufe, welches sich am Volke Israel bei dessen Durchgang durch's rothe Meer in Bezug auf Mose darstellt, in der Wolke, unter welcher sie waren, und in dem Meere, durch welches sie gingen, vollzogen. Vrgl. Pelag.: „et nubes proprium humorem portat“. Beng.: „Nubes et mare sunt naturae aqueae (quare etiam P. de columna ignis silet)“. Aber die Israeliten zogen doch am Meere vorüber und unter der Wolke. Bei der andern Fassung wird man nicht umhin können, etwa mit Berufung auf Ps. 68, 9 eine „pluvia ex nube decidua“ (Wolf vrgl. Pott) oder etwas ähnliches anzunehmen, oder allgemein mit Grot. (vrgl. de Wette) den Vergleichungspunkt so zu bestimmen: „Nubes impendebat illorum capiti, sic et aqua iis, qui baptizantur; mare circumdabat eorum latera, sic et aqua eos, qui baptizantur“. Wollte man aber nach Theodoret u. M. auch Schrader, Olsh., Maier die Wolke als Symbol des Geistes fassen (Joh. 3, 5), so stünde entgegen, dass die Wolkentaufe (nach dieser Deutung das Analogon der Geistestaufe) der Meertaufe (Wassertaufe) vorangegangen war; wir hätten also ein inconcinnes Bild der Taufe aus Wasser und Geist. Die Wolke und das Meer bilden nicht die zwei Elemente der Taufe ab, erstere das himmlische und letztere das irdische Element, sondern beide sind das ungetrennte Schattenbild der Taufe. Das Schattenbild eignete die Subjecte dem Mose, der Antitypus eignet sie Christo als seine Erlöseten zu, beides zur Heilsrettung derselben, wie dort aus dem zeitlichen Knechtsstande und Verderben, so hier aus dem geistlichen und ewigen. Weil die Wirkungen, und nicht die einzelnen



Momente des Vorgangs mit der Taufe verglichen werden, stellt P. den alttestamentlichen Typus mit den Ausdrücken des neutestamentlichen Heiles dar. (Vrgl. Heinrici S. 257 f.). — Die willkürlichsten Ausdeutungen der Einzelheiten hat schon Theodoret.

V. 3. 4. Wie allen der nämliche Typus der Taufe zu Theil ward (V. 1—2), so genossen auch alle ein und dasselbe typische Analogon des christlichen Abendmahls\*). — *τὸ αὐτό* so dass also jeder auf der nämlichen Stufe der scheinbaren Gewissheit, von Gott nicht verworfen zu werden, stand. — Das *βρῶμα πνευματικόν* ist das Manna (Ex. 16, 13 f.), insofern es nicht, wie gewöhnliche Speise, ein Naturerzeugniss, sondern als Brod vom Himmel (Ps. 78, 24 f. Sap. 16, 20. Joh. 6, 31 f.) die Gabe des durch seinen Geist wunderbar für sein Volk wirksamen Gottes war. Von der *χάρις πνευματική* Jehova's verliehen, war es, obwohl materiell, ein *χάρισμα πνευματικόν*, eine Speise von übernatürlichem, göttlich geistigem Ursprung. Vrgl. Theodor. Mopsv.: *πνευματικὸν καλεῖται καὶ τὸ βρῶμα καὶ τὸ πόμα, ὡς ἂν τοῦ πνεύματος ἄμφορ διὰ τοῦ Μωϋσέως κατὰ τὴν ἀπόρρητον αὐτοῦ παρασχόντος δύναμιν. οὕτω δὲ καὶ πνευματικὴν ἐκάλεσεν τὴν πέτραν, ὡς ἂν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος ἐκδοῦσαν τὰ ὕδατα.* Die Erdichtungen der Rabbinen über die wunderbare Bewandniss des Manna s. b. v. d. Hardt Ephem. philol. S. 101. 104. Eisenmeng. entdeckt. Judent. II. S. 876 f. I. S. 312. 467. Philo's Deutung desselben auf den Logos: Leg. alleg. 2. S. 82 quod deter. pot. insid. sol. S. 213. — *πόμα*) Ex. 17, 1—6. Num. 20, 2—11. Ueber die Formen *πόμα* und *πῶμα* s. Lobeck Paral. S. 425 f. — *ἐπιον* — *Χριστός*) parenthetische Nähererklärung über die noch ganz besonders wunderbare Natur dieses *πόμα*. Das Imperf. berichtet nicht, wie vorher der Aor., das Trinken schlechthin als geschichtliche Thatsache, sondern ist das den Hergang des *ἐπιον* nach der besondern Bewandniss, welche es damit hatte, schildernde Imperf.; es stellt also die Modalität dar, wie es mit dem *πάντες* — *ἐπιον*, während es geschah, zuing. Zu γάρ bemerkt Beng. richtig: „qualis petra, talis aqua“. — *ἐκ πνευματ. ἀκολ. πέτρας ἣ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χ.*) „aus

\*) Gut Bengel: „Si plura essent N. T. sacramenta, ceteris quoque simile quiddam posuisset Paulus“. Doch ist zu beachten, dass sich der kirchliche Sacramentsbegriff noch nicht im N. T. findet, sondern aus dem Wesen der beiden betreffenden Handlungen abstrahirt ist. Beide sind aber die gleich wesentlichen und charakteristischen Stücke der christlichen Lebensgemeinschaft. Vrgl. Baur neut. Theol. S. 200. Weiss bibl. Theol. S. 339.

einem geistlichen nachfolgenden Felsen; der Fels aber (von dem hier die Rede ist) war Christus“. Den Nachdruck hat *πνευματικῆς*, dem vorherigen *πνευματικόν* entsprechend und durch *ἡ δὲ π. ἦν ὁ Χ.* nähern Aufschluss empfangend; das nicht weiter erläuterte *ἀκολουθούσης* setzt das damit bezeichnete Verhältniss als selbstverständlich. Die Gedanken, welche P. ausdrückt, sind folgende: 1) auf ihrem Zuge durch die Wüste begleitete Christus, nämlich nach seinem präexistenten göttlichen Wesen, mithin als der Sohn Gottes (= dem johanneischen *λόγος*), welcher in der Fülle der Zeiten als Mensch erschien, schützend und helfend die Israeliten (vgl. Sap. 10, 15 f.). 2) Der Fels, aus welchem das Wasser strömte, das sie tranken, war kein natürlicher gewöhnlicher Fels, sondern eine *πέτρα πνευματικῆς*; nicht etwa der Schein oder Schemen eines Felsens, sondern ein wirklicher, aber überirdischen, himmlischen Ursprungs, weil er die reale Selbstoffenbarung und Erscheinung des den Zug begleitenden unsichtbaren Gottessohnes, somit der himmlische Christus selbst war als dessen wesentliche und wirksame Selbstdarstellung (vgl. Targ. Jes. 16, 1 und Philo's Meinung S. 1103 A, der Fels sei die *σοφία* gewesen). 3) Verhielt es sich so mit dem Felsen, so musste er auch ein nachfolgender, die Kinder Israel auf ihrem Wüstenzuge begleitender, mit ihnen gehender Fels sein; denn der präexistente Christus, das himmlische Substrat dieses Felsens, zog beständig mit ihnen, so dass überall in der Wüste seine wesentliche Gegenwart in dem wasserreichen Felsen zur erfahrungsmässigen Erscheinung kommen konnte und auch wirklich wiederholt zu solcher Erscheinung kam. Aus dem Felsen trinkend wurden sie von Christo getränkt, welcher in der Erscheinungsform des Felsens aus sich das Wasser spendete, obwohl diese wunderbare Bestimmtheit ihrer Tränkung den Israeliten verborgen war. Nicht also der Fels an sich, sondern die Offenbarung, welche das aus ihm strömende Wasser zum *πόμα πνευματικόν* machte, veranlasst die Gleichsetzung der alttestamentlichen Heilserfahrung mit den Heilswirkungen Christi, welche ihr Recht in der Ueberzeugung von dem einheitlichen Grunde der Gottesoffenbarung im alten und neuen Bunde findet. Wo die Vergleichbarkeit aufhört, hört auch die Gleichsetzung auf; ebenso eigentlich, wie von dem begleitenden Christus, ebenso uneigentlich muss von dem „begleitenden Felsen“ die Rede sein. Deshalb ist allerdings die Identität des Felsens mit Christus nicht strikt, wie Meyer will, sondern nur insofern festzuhalten, als der wasserspendende Fels vermöge derselben Kraft den Israeliten Erlösung vom Tode des Verschmachtens brachte,

welche in und durch Christus, dem Erlöser kund geworden ist. Der Ausdruck ist also mehr als ein blosses Quid pro quo, wie im wesentlichen Chrys.\*), Oecumen., Theophyl., Melancht., Corn. a Lap. al. meinen. Vrgl. auch Kling (Stud. u. Krit. 1839 S. 835), Osiand., Neand., Hofm. (Schriftbeweis 1 S. 171 f.). — Finden somit die Worte des Ap. durch sich selbst ihre vollständige und klare Erläuterung, so hat man kein Recht, die spätere rabbinische Dichtung, dass sich der Felsen dem Zuge nachgewälzt habe (Bammidbar R. S. 1. Onkelos in Num. 21, 18—20 s. Wetst. und Schoettg., auch Lund Heiligt. ed. Wolf S. 251), dem Paulus beizumessen, zu dessen Aussage sich vielmehr diese Fictionen wie abenteu-erliche Auswüchse verhalten (gegen Rück., de Wette). Aber eben so unberechtigt ist es auch, den nachfolgenden Felsen, welcher Christus war, exegetisch hinwegzubringen. Die desfalls versuchten Andeutungen sind geradezu wortwidrig, wie die von Erasm., Beza, Calvin, Piscat., Drusius, Grot., Lightf., Billr. u. M. (und so schon Theodor. Mopsv.): der Fels sei hier die Wirkung desselben, das Wasser, welches dem Volke gefolgt sei, und Christum vorgebildet habe (ἦν). Das ἦν hier „significabat“ bedeute (so auch Augustin, Vatabl., Salmas., Bengel, Loesner u. M.), wird durchaus willkürlich angenommen, da Paulus nicht ἐστὶ oder τύπος ἦν oder drgl. gesagt, noch auch im Contexte eine typisch allegorische Beziehung irgendwie angedeutet hat. Dies auch gegen die Abschwächung Ch. F. Fritzsche's (nova opusc. S. 261): „Der Fels in der Wüste war ein segnender, Kraft und Leben gebender Fels für die Juden; also ist er ein Vorbild Christi u. s. w.“. Wortwidrig auch Baur (vrgl. dessen neutl. Theol. S. 193): von Christo als der πνευμ. πέτρα spreche der Ap. nur sofern er in dem den Israeliten nachfolgenden Felsen, nach der allegorischen Deutung, die er ihm gegeben habe, einen auf Christum sich beziehenden Typus gesehen\*\*). S. dagegen auch Rübiger Christol. Paul. S. 31 f. Weiss bibl. Theol. S. 300.

V. 5. Οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν) „nicht an der Mehrzahl“. Tragische Litotes. Nur Josua und Kaleb gelangten in das verheissene Land. Num. 14, 30. — κατεστρώθησαν) wurden niedergestreckt. Vrgl. Num. 14, 16. 29. Ihr

\*) Οὐ γὰρ ἡ τῆς πέτρας φύσις τὸ ὕδωρ ἤφκει φησὶν (οὐ γὰρ ἂν καὶ πρὸ τούτου ἀνέβλυζεν), ἀλλ' ἐτέρα τις πέτρα πνευματικὴ τὸ πᾶν εἰργάζετο, τουτέστιν ὁ Χριστὸς ὁ παρὼν αὐτοῖς πανταχοῦ καὶ πάντα θαυματουργῶν.

\*\*) Ganz mit Ungrund will Baur πνευματικός V. 3 f. in dem Sinne von typisch oder allegorisch bedeutsam fassen, unpassend auf Apoc. 11, 8. Barnab. 10 sich berufend.

Sterben in der Wüste (theils eines gewaltsamen, theils eines natürlichen Todes) ist in Uebereinstimmung mit Num. 14 als von Gott gewirkte Tödtung (Herod. 8, 53. 9, 76. Xen. Chr. 3, 3, 64. Judith 7, 14. 2 Makk. 5, 26) lebhaft veranschaulicht. Vrgl. auch Hebr. 3, 17.

V. 6. Die typische Beziehung des V. 1—5 Angeführten auf die Christen: Dies (indem es sich ereignete) sind Vorbilder von uns geworden, d. i. durch Gottes Leitung gestaltete alttestamentliche Geschichtshergänge, welche das entsprechende Verhältniss und Ergehen der Christen vorbildlich darzustellen bestimmt waren. S. über τύπος z. Rom. 5, 14 und Heinrici S. 258. — ἐγενήθησαν) Der Plur. ist vom Prädicate ὅσοι attrahirt. S. Kühner II. S. 66 f. Krüger §. 63, 6. Die Israeliten als Subject zu fassen: „als Vorbilder von uns sind sie dies geworden“ (Hofm., vrgl. 6, 11), hätte schon das V. 11 wiederkehrende ταῦτα abhalten sollen. — ἐπιθυμητ. κακῶν) ganz allgemein: Begehrrer (Herod. 7, 6. Dem. 661 ult. oft bei Plato) schlechter Dinge (Rom. 1, 30). Die Beschränkung auf die Corinthios epulatores (Grot.) ist nicht abzulehnen, auch das folgende καθὼς κακεῖνοι ἐπεθ. geht, wenn nicht ausschliesslich (Rück., de Wette, Osiand., Neand.), so doch sonderlich (Hofm.) auf das Begehren der Israeliten nach den Fleischtöpfen Aegyptens (Num. 11, 4). Es mit Meyer überhaupt auf die bösen Gelüste, welche sie so oft und vielfach auf ihrem Zuge äusserten, zu deuten, scheint sowohl durch die directe Beziehung zwischen jenem bestimmten Gelüsten und dem Gelüst der Korinther nach den εἰδωλόθυστα, als auch durch die ständige Rücksicht auf bestimmte Data jener 40 Jahre, welche hier hervortritt, ausgeschlossen.

V. 7. Auf die Warnung vor verderblichem Gelüsten folgen noch vier besondere Warnungen vor Vergehungen, welche etwas Vorbildliches für die jetzige Gemeindelage hatten. „Eligit, quod maxime Corinthiis congruebat“, Calvin. — μηδέ) „auch nicht“, vrgl. Buttm. S. 314. Auch die V. 8—10 folgenden μηδέ sind das negirte „auch“, aber in weiterer Fortsetzung der besonderen Verbote. — γίνεσθε) zweite Person, wegen der besonderen casuellen Gefahr der Leser. Vrgl. zu V. 10. — εἰδωλολάτραι) Paulus meint die mittelbare Götzerverehrung durch Theilnahme an heidnischen Opfermahlen. Vrgl. z. 5, 11. Dies erhellt aus dem folgenden Citate (φαγεῖν κ. πίνειν). Vrgl. V. 14. 20. 21. Die angeführte Stelle ist Ex. 32, 6 nach d. LXX; sie beschreibt das Opfermahl nach dem dem goldenen Stier dargebrachten Opfer. Das viermal gesagte τινὲς αὐτῶν, „etwelche von ihnen“, obwohl es sehr viele waren (doch nicht alle), lässt der Grösse der

Strafgerichte gegenüber die Verschuldungen desto schwerer hervortreten. Vrgl. z. Rom. 3, 3. — *παίζειν*) „lustig zu sein“. Dazu gehörte nach Ex. 32, 19 und überhaupt nach alter Sitte bei den Opferfesten auch Tanzen. Hiervon aber speciell zu fassen (Hom. Od. 8, 251. Hesiod. Scut. 277. Pind. Ol. 13, 123), entspricht dem allgemeinem קָנַחְתָּ des Urtextes nicht, doch s. Heinrici z. d. St. Von der Unzucht zu verstehen (Tertull. de jejun. 6), ist wider Ex. 32, 18. 19 u. Philo de vit. Mos. 3. S. 677 D. 694 A.

V. 8. *Ἐπὶ ὁρνευσαν*) Num. 25, 1 f. — *εἴκοσι τρεῖς*) Nach Num. 25, 9 waren es 24000. So auch Philo de vit. Mos. 1. S. 694 A. de fortit. S. 742 D und die Rabbinen b. Ligth. Hor. S. 205 und Joseph. Antt. 4, 6. 12. Ein wie leicht möglicher Gedächtnissfehler des Ap., so dass es nicht einmal der Annahme einer andern Tradition (Beng., Pott) oder eines Irrthums in seiner Handschrift der LXX (Ewald) bedarf. Willkürliche Ausgleichungsversuche: Grot.: Paulus berichte nur, was an einem Tage, Mose, was an zweien geschehen sei; Calvin, Beng.: Mose habe das Maximum, Paulus das Minimum; Krebs nach Bernard. und Haverc. z. Joseph a. a. O.: 23 tausend seien vi divina, tausend aber gladio zeltorum umgekommen; Michael: Paulus berichte bloss, was den Stamm Simeon betroffen. Cajet. und Surenhus. wollten *εἴκοσι τέσσαρες* lesen, wie wenige Zeugen, aber offenbar berichtigend, wirklich haben. Dahin neigt sich auch Osiand., vrgl. Valck.

V. 9. *Ἐκπειρ.*) stärker als das Simplex (ausproben), Matth. 4, 7. Luk. 10, 25. Vrgl. das classische *ἐκπειράσθαι* (Herod. 3, 135. Plat. ep. 13 S. 362 E). „Christum versuchen“, entspricht dem אֶת־יְהוָה לִבְחֹן, das besagt: „es darauf ankommen lassen, ob er sich als Gott zeigen“, in der berücksichtigten Stelle: „ob er strafen werde“ („quousque itura sit ejus patientia“, Grot.). S. überh. Wetst. ad Matth. 4, 7. Welche bestimmte Art des Versuchens Paulus hier meine, ergiebt *καθώς* etc., wo die Verzagtheit des befreiten Volks über seine den Genüssen Aegyptens so entgegengesetzte Lage in der Wüste gemeint ist. S. Num. 21, 4—6. Etwas anderes konnten daher die Leser nicht verstehen, als ihre Verdrossenheit, und zwar wegen ihrer jetzigen, christlichen Lage, insofern diese so viel Verzichtleistung auf früher gehabte Sinnen-genüsse in sich schloss. Wie manche mochten sich, des Glückes ihrer Heilsrettung nicht eingedenk, unzufrieden nach der vergangenen Ungebundenheit zurücksehnen! Man meint häufig, Paulus bezeichne ihr Theilnehmen an den Opfermahlen als Versuchen Gottes (vrgl. V. 22, wo aber ein ganz anderer



Zusammenhang ist). So auch Billr., Rück., de Wette, Osiand., Maier, doch ganz contextwidrig, weil dem mit *καθὼς καὶ* etc. gemeinten und dem Leser bekannten Geschichtsbestande nicht entsprechend. Contextwidrig auch Chrys. u. Theophyl.: die Wundersucht; Theodoret: die Zungenrednerei; Grot.: das Benehmen der Schismatiker, und Michael.: das der Antipauliner sei gemeint. — *ἐπείρασαν*) nämlich *αὐτόν*, nicht absolut (Winer, Reiche). — *ἀπώλλυντο*) Das Imperf. lässt bei der fortdauernden Entwicklung des Ereignisses verweilen, und macht es so zur Hauptpartie des historischen Bildes. S. Kühner II. S. 135. Ueber *ὑπό* bei *ἀπώλλ.* s. Valck. S. 261. Ellendt Lex. Soph. II. S. 880.

V. 10. „Noch murret“; Ausdruck trotziger Unzufriedenheit (Matth. 20, 11. Phil. 2, 14) ohne Fug und Recht. Aber gegen wen? ergiebt sich aus der Geschichte, auf welche sich hier P. bezieht. Diese ist nämlich wohl nicht Num. 14 zu suchen (sonst gewöhnliche Ansicht), sondern Num. 16, 6. 21. 32. — V. 41. 46. 49 LXX (Calvin, de Wette, Osiand., Neand., Maier, Ewald), theils weil *ἀπώλλ. ὑπὸ τ. ὀλοθρ.* ein gewaltsames Getödtetwerden bezeichnet, wie es zu Num. 14 nicht passt, theils weil *τινὲς αὐτῶν* nicht auf das ganze Volk (ausser Josua und Kaleb) gehen kann, was doch nach Num. 14 der Fall sein müsste. Ist's aber das Murren gegen Mose und Aaron nach dem Untergange der Rotte Korah, was hier P. im Blicke hat, so kann er auch mit dem, was er verbietet, nicht die Unzufriedenheit gegen Gott (die ohnehin bereits V. 9 enthalten war) gemeint haben, sondern nur das Murren gegen die von Gott geordneten Lehrer (Paulus, Apollos u. a.), deren Stellung und Zuchtthätigkeit dem Typus Mose's und Aarons, als der Lehrer und theokratischen Führer des murrenden Volkes entsprach. Daher setzt er auch hier die zweite Person, obgleich die erste vorangeht und nachfolgt. Bei dem dünnkelhaften und frivolen Wesen, welches in Korinth im Schwange war, und unter dem Einflusse des Parteitreibens konnte es an widerwärtigen Stimmungen der bezeichneten Art und deren Aeusserungen nicht fehlen. Vrgl. das spätere Unwesen in der Gemeinde, welches der Brief des Clemens bekämpft. — *ἀπώλλ. ὑπὸ τ. ὀλοθρ.*) nämlich 14700, deren gewaltsamer Untergang Num. 16, 14 f. von der Plage (*מַחַשׁ*) Gottes abgeleitet wird. Paulus bestimmt dieses näher, und zwar als durch den Verderber (Hesych.: *λυμεὼν*) geschehen, welcher der Vollstrecker der göttlichen Plage ist, wie denn auch Ex. 12, 23 der *מַחַשׁ* das Plagen (*מַחַשׁ*) Gottes vollzieht, welche persönliche Fassung von *מַחַשׁ* (nach anderen pernicies) die seit den ältesten Zeiten bei Juden und

Christen hergebrachte und auch vom Ap. befolgte ist. Der *ὁλοθρευτής* (*ὁ ὁλοθρεύων* Ex. 12, 23. Hebr. 11, 28. Sap. 18, 25, vrgl. 2 Sam. 24, 16. Jes. 37, 36. Hiob 33, 22 al. auch Act. 12, 23) ist der im Auftrage Gottes die Tödtung vollstreckende Engel, welcher aber weder als böser Engel zu denken (eine jener alten hebr. Theologie überhaupt noch fremde Vorstellung, u. s. 1 Chron. 21, 12. 2 Chron. 32, 21. 2 Makk. 15, 22. 23), noch zu einer Pestilenz zu naturalisiren ist. Aus der hebr. Idee hat sich die rabbinische Lehre vom *מלאך המות* (s. Eisenm. entdecktes Judent. I. S. 854 f.) entwickelt. — Die Gräcität von *ὁλοθρεύων* und den davon gebildeten Wörtern ist alexandrinisch. S. Bleek zu Hebr. II. S. 809. Aber die an sich richtigere Schreibart *ὀλεθρ.* ist hier sehr schwach bezeugt.

V. 11. *Ταῦτα*) diese Thatsachen V. 6 f. — *τυπικῶς*) „in vorbildlicher Weise“ (\*), so dass, wie es ihnen begegnete, ein typischer Charakter, eine vorandeutende Beziehung sich darin ausprägte. Rabbinische Stellen für den nach der Idee der *θεία μοῖρα* im allgemeinen richtigen Satz des theokratischen Geschichtszusammenhangs: „Quicquid evenit patribus, signum filiis“, s. b. Eisenm. II. S. 159 f. 264. 801. *τυπικός* in diesem Sinne (anders Plut. Mor. S. 442 C.) und *τυπικῶς* sind nur noch bei den Kirchenvätern aufbehalten. — *συνέβαινον*) stellt die Entwicklung dar; der Aor. *ἐγράφη* berichtet bloss. Vrgl. z. V. 4 und Matthiae S. 1117. *δέ* stellt *ἐγράφη* etc. dem Vorherigen gegenüber, so dass es „quod novum quid accedit, oppositionem quandam“ Herm. ad Viger. S. 845) ausdrückt: geschrieben aber wurde es. — *πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν*) „zu unserer Zurechtweisung“ (vrgl. z. 4, 14). Wenn wir nämlich zu denselben Sünden versucht werden, dann soll uns die Betrachtung jener *τυπικῶς* geschehenen Thatsachen zu Gemüthe führen, nicht durch ähnliche Versündigungen ähnliche Strafgerichte über uns zu verursachen. Ueber die spätere Form *νοουθεσία* statt *νοουθέτησις* und *νοουθετία* s. Lobeck ad Phryn. S. 512. — *εἰς οὓς* etc.) steht nicht etwa, wie Hofm. will, dem Anfange der Geschichte Israel's gegenüber, welchem jene Ereignisse angehören, was weder angedeutet noch selbst geschichtlich richtig ist (denn der Anfang jener Geschichte fällt in die Tage der Erzväter), sondern es schärft die Warnung, indem es die Nähe der vergeltenden Entscheidung zeigt. *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* ist identisch mit

\*) Die Recepta *τύποι* wäre zu fassen: dies ereignete sich ihnen als Vorbilder; vrgl. V. 6. Hofm. will *ταῦτα δὲ τύποι* als selbständigen Satz nehmen. Aber welche willkürliche Zerreiſsung und wie völlig selbstverständlich und nichtsbedeutend wäre das *συνέβαινον ἐκείνοις*!

ἡ συντέλεια τῶν αἰών. Hebr. 9, 26, so dass statt des abstracten συντέλεια (Vollendung) das concrete τὰ τέλη (die Enden) gesagt ist. Nach der Erwartung der Nähe der Parusie nämlich waren jetzt die Schlusszeiten der Weltalter; die αἰῶνες, von Urbeginn angehoben habend, waren jetzt im Ablaufen begriffen. Dabei entspricht der Pluralausdruck τὰ τέλη der Vorstellungsform der Mehrheit von Weltzeiträumen, deren gemeinschaftliche Vollendung die Endausgänge aller in sich vereinigt, welche das πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal. 4, 4. Eph. 1, 9) herbeiführen und die αἰῶνες ἐπερχόμενοι (Eph. 2, 7) eröffnen. Teleologisch angesehen sind daher die τέλη τ. αἰ. zugleich die Ziele, die jeder der abgelaufenen αἰῶνες erreicht, in dem er die Fülle der Zeiten vorbereitet. (Weiss neutestm. Theol. S. 278, dem Meyer ohne Grund die teleologische Bedeutung von τέλος bestreitet). Der zeitlichen Bedeutung von αἰῶνες entspricht es mehr, ein Nacheinander der Weltperioden zu denken, und nicht ein Nebeneinander, etwa die Zeit Israel's und die Zeit des Völkertums (Hofm.). — κατήντηκεν) „sie sind zu uns gelangt“, d. h. in unsere Lebenszeit eingetroffen und nun vorhanden. Die αἰῶνες sind wie räumlich sich fortstreckend gedacht. Vrgl. 14, 36.

V. 12. Ὡστε) „sonach“, durch diese alttestamentlichen Vorbilder gewarnt. — ἐστάναι) wer zu stehen, d. i. fest und sicher zu sein glaubt (Rom. 5, 2 u. vrgl. z. 1 Kor. 15, 1), nämlich im christlichen Leben, in Glaubensstärke, Tugend u. s. w. Vrgl. Rom. 14, 4. — βλέπω, μὴ πέσῃ) geht auf den sittlichen Fall, durch welchen man in unchristliches Wesen und Leben geräth; je grösser jenes Selbstvertrauen, desto grösser auch diese Gefahr. Und wie sehr bedurfte gerade die sittliche Einbildung in Korinth dieser Warnung! Andere: der Besitz und Verlust des Gnadenstandes sei gemeint (s. Calvin, Beng., Osiand.). Aber alle Warnungen von V. 6 an (u. s. auch V. 14) betreffen unmittelbar das Verfallen in Sünden, wovon das Fallen aus der Gnade in die göttliche ὀργή die Folge ist (vrgl. Gal. 5, 4).

V. 13. Ermuthigung zu diesem βλέπω μὴ πέσῃ. „Eure Versuchungen haben ja eure Kräfte nicht überstiegen, und werden sie durch den treuen Gott auch fernerhin nicht übersteigen“. Rückert nach Chrys., Theodoret, Theophyl., Grot., Bengel, Zachar. u. M.: „Ihr seid noch nicht über die Gefahr hinaus, die Versuchungen, die euch bisher betroffen haben, waren nur menschliche, und ihr habt sie nicht allzu gut bestanden (?); es können deren grössere, schlimmere kommen“. Aehnlich Olsh., de Wette, Osiand., Neand., Ewald, so dass Paulus erst demüthige, und dann von πιστός an er-

muthige, wobei aber ein Zwischengedanke zwischen beiden Gliedern („sed nunc major tentatio imminet“, Bengel) hinzugetragen wird. — *πειρασμός*) Der Context redet nicht speciell von Leiden und Verfolgungen (Chrys., Theodoret, Camerar., Grot. u. M. auch Ewald), sondern überhaupt von Reizungen zur Sünde, welche, wenn sie nicht überwunden werden, statt den Betreffenden zu erproben, sein *πίπτειν* bewirken; aber die Leiden vermöge der dabei obwaltenden sittlichen Gefahr gehören mit dazu. Zu enge Pott (vrgl. auch Hofm.): „tentatio quae per invitationem ad convivia illa vobis accidit“, was der allgemeine Inhalt von V. 12 nicht erlaubt; die besondere Anwendung folgt erst V. 14. — *εἴληφεν*) bezeichnet das Dauernde des nicht Ergriffenhabens. Es ist nicht geschehen und findet nicht statt. *λαμβάνειν* von Geschenken, Zuständen u. dergl. welche den Menschen erfassen, sehr häufig auch bei Classikern (Thuc. 2, 42. Pind. Ol. 1, 130. Xen. Symp. 1, 15, oft bei Homer). Vrgl. Luk. 5, 26. 7, 16. Sap. 11, 12. Bar. 6, 5. — *ἀνθρώπινος*) d. i. „viribus humanis accommodatus“, *οὐχ ὑπὲρ ὃ δύναται ἄνθρωπος*. S. Pollux 3, 131. Der Fassung, „nicht von übermenschlichem Ursprunge“ (vrgl. Plat. Alc. 1. S. 103 A. Phaedr. S. 259 D. Rep. S. 497 C. 492 E), d. i. entweder: nicht vom Teufel (Melanth., Pisc., Vorst. u. M.), oder: nicht von Gott (Olsh., welcher im zweiten Gliede eine Hindeutung auf die dolores Messiae findet), steht entgegen, dass im zweiten Gliede *ὑπὲρ ὃ δύνασθε* und *τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν* entspricht. Vrgl. *οὐκ ἀνθρωπίνῃ κακία* Polyb. 1, 67, 6 und dergl. Plat. Prot. S. 344 C. Crat. S. 438 C; *οὐκ ἀνθρωπίνης δυνάμεως* Thuc. 6, 78, 2; *ὅσα ἄνθρωποι* (sc. *δύνανται*). Plat. Rep. S. 467 C; *μειζον ἢ κατ' ἄνθρωπον* Soph. O. C. 604. Chrys.: *ἀνθρώπινος, τουτέστι μικρός, βραχὺς, σύμμετρος*. — *πιστός*) denn liesse er über Vermögen versucht werden, so würde er den Betreffenden hinsichtlich seiner an sie ergangenen Berufung zum Messiasheil, welches sie nun doch nicht erlangen könnten, untreu. — *ὅς*) im Sinne von *ὅτι οὗτος*, wie unser „er der“. Vrgl. Bernhardt S. 291. Nachdrücklicher noch würde *ὅςγε* sein. — *ὃ δύνασθε*) wozu ihr im Stande seid. Die nähere Sinnbestimmung ergiebt der Context. Vrgl. z. 3, 2. — *ἀλλὰ ποιήσει* etc.) „sondern mit der (jedesmaligen) Versuchung auch den Ausgang, d. i. jene nicht ohne diesen machen wird“. Gott ist mithin hier als derjenige gedacht, welcher die Versuchung macht, d. i. die versuchlichen Verhältnisse und Lagen bewirkt (vrgl. z. Matth. 6, 13), vorher aber als derjenige, welcher versucht werden lässt. Beides ist nach paulinischer Anschauung der göttlichen Wirksamkeit im Wesen



der Sache gleich; der zulassende Gott ist auch der wirkende, daher beide Vorstellungen, wie hier, abwechseln können, ohne sich zu widersprechen. Vrgl. z. Rom. 1, 24. — τ. ἔκβασιν) den Ausgang (egressum, Sap. 2, 17. 8, 9. 11, 16. Hom. Od. ε, 410. Xen. Anab. 4, 1, 20. 4, 2, 1. Polyb. 4, 64, 5) aus der Versuchung, dass man aus ihr sittlich frei entkommt (vrgl. ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι 2 Petr. 2, 9); ähnlich Eur. Med. 279: ἔκβασις ἄτης. Es ist der Sache nach: τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ πειρασμοῦ, Theophyl., welcher übrigens unangemessen in σὺν etc. die Gleichzeitigkeit findet (ἅμα τῷ ἐπελεθεῖν ὑμῖν τὸν πειρασμ.), wie auch Hofm. Gut Beng.: „καί, etiam, indivulso nexu“. — τοῦ δύνασθαι ὑπεν.) sagt nicht, worin der Ausgang bestehe (des Ertragenkönnens, vrgl. Fritzsche ad Matth. S. 844), da das δύνασθαι ὑπεν. keine ἔκβασις ist (die Fassung ist unlogisch), sondern ist Genit. d. Absicht: „damit ihr sie (die Versuchung) ertragen könnet“. Gäbe Gott mit dem πειρασμός nicht auch die ἔκβασις, so würde euch ersterer zu schwer werden; ihr würdet ihn nicht aus halten können, sondern unterliegen. Das will Gott aber nicht. Die Ergänzung von ὑμᾶς bei δύν. ὑπεν. ergiebt sich aus dem Vorhergehenden von selbst. S. Kühner ad Xen. Mem. 3, 6, 10.

V. 14—22\*). Gottesdienst und Götzendienst. — Διόπερ) deshalb eben (8, 13), nämlich damit ihr nicht aus dieser Heilsführung des treuen Gottes heraustretet und euch ihrer verlustig machet; der Götzendienst würde von Gott scheiden. Vrgl. V. 22. Des Götzendienstes aber würden sie sich mittelbar durch Theilnahme an den Opfermahlen schuldig machen. S. V. 7. 20 f. Zu φεύγειν ἀπό „fugiendo discedere a“ s. z. Matth. 3, 7. Der von Rück. gemachte Unterschied, dass die Verbindung mit Accus. (6, 18) die Leser als schon in Abgötterei begriffen andeuten würde, ist unhaltbar (2 Tim. 2, 22. Sap. 1, 5. Plat. Legg. I. S. 636 E. Soph. Phil. 637. O. R. 355), eine Verwechslung mit φεύγειν ἐκ (Xen. Anab. 1. 2, 18.

\*) Zur Textkritik: V. 19. Die beiden Fragen in umgekehrter Ordnung haben Lachm., Rück., Tregell., Tisch. nach **N\*\*BC\*DE** Min. Copt. Sahid. Aeth. Vulg. Aug. Ambrosiast. Pel. Beda. Richtig. Eine der beiden Fragen verfiel durch die Gleichklänge der Weglassung (so noch bezw. bei AC\* und bei Sin\*) und ward späterhin da, wo sie am natürlichsten zu stehen schien (nach der Ordnung der Ursache und Wirkung), wiederhergestellt. Doch hat Reiche Comm. crit. I. S. 240 f. die Recepta (KL u. d. meisten Minusk. Syr. utr. Goth. Griech. Väter) zu vertheidigen gesucht. — V. 20. ἃ θύει τὰ ἔθνη) Lachm., Rück., Tregell., Tisch.: ἃ θύουσιν nach weit überwiegenden Zeugen (wie auch nachher θύουσιν). Bei θύουσιν wurde das vermisste Subject τὰ ἔθνη zugesetzt (so noch **NAC**), was hierauf die Verwandlung in θύει nach sich zog.



Tob. 1, 18). Der Zusammenhang muss die nähere Bestimmung ergeben, und ergibt hier allerdings nur den Gedanken an die nahe Gefahr (V. 7).

V. 15 f. Die Theilnahme an den Opfermahlzeiten hatte Paulus eben als Götzendienst verboten. Dies erläutert er nun durch die Analogie der heiligen Gemeinschaft, in welche das Abendmahl (V. 15—17) und in welche das israelische Opferessen (V. 18) die Theilnehmer versetze. — *Ὡς φρονίμοις* d. h. zu solchen, von denen ich annehme, dass sie verständig sind; *ὥς* bezeichnet die Betrachtungsweise, den Gesichtspunkt, unter welchen er die Leser stelle, indem er zu ihnen sage u. s. w. Vrgl. 3, 1. 2 Kor. 6, 13 al. S. Bernhardt S. 333. — *λέγω* geht auf *κρίνατε ὑμ. ὃ φ.* (vrgl. 7, 12), und *ὃ φημι* weist auf das Folgende V. 16—18. „Als zu Verständigen (die richtig urtheilen können) sage ich: beurtheilt ihr, was ich behaupte“. Zum Unterschiede von *λέγω* und *φημί* vrgl. Rom. 3, 8. Herod. 3, 35. Xen. Apol. 13. Anab. 1, 7, 18. 6, 6, 16. 2, 1, 14. Ellendt Lex. Soph. II. S. 906. — *ὑμεῖς* hat Nachdruck: euer eigenes Urtheil soll richten.

V. 16. *Τὸ ποτήριον*) wird nach Massgabe des zweiten Gliedes am natürlichsten (gegen Rück.) als Accus. genommen. Ueber die *Attractio inversa* wie Matth. 21, 42: Bornem. Schol. in Luc. S. 16 f. Buttm. neut. Gr. S. 247. Kühner II. S. 918. Diese griechische Art von Trajection ist so gemeinbräuchlich, dass man nur willkürlich mit Hofm. aus den Accus. entnehmen würde, die Handlung des Segnens und Brechens, deren Gegenstand die Elemente sind, mache sie zur *κοινωνία*. — Den Kelch nennt P. zuerst in Rücksicht auf die Bedeutung des gemeinsamen Weingenusses bei Opfermahlzeiten, auch beim Passahmahl (s. Heinrici z. d. St.). Dazu kommt, und nach Meyer ist dies der entscheidende Grund, dass er vom Brode dann weiter reden und namentlich auch das israelitische Opferessen mit dabei besprechen will, wie es seinem Thema vom Opferfleisch entsprach. — *π. τῆς εὐλογίας*) nimmt Meyer als den Kelch, über welchen der Segen gesprochen wird, indem nämlich der in ihm enthaltene Wein durch ein Gebet ausdrücklich zum heil. Gebrauche des Abendmahls geweiht wird\*). Aber die „feierliche Epexegeze“ *ο εὐλογοῦμεν* ist

\*) Meyer bemerkt dazu: Wer diese Weihe vorzunehmen hatte? Jedenfalls konnte es damals, bei den noch wenig festgeordneten Verhältnissen des gottesdienstlichen Gemeindelebens, jeder christliche Mann. Zur Zeit Justin's (s. Apol. 1, 65) stand es dem *προεστώς* zu, aber so, dass der Vorsteher als in Vertretung der Gemeinde und in Gemeinschaft mit derselben handelnd gedacht ist. S. Ritschl altkathol. K. S. 365 f. Die Plurale an u. St. sind aus dem christlichen Gemeinschaftsbewusstsein gesagt, wobei es keinen Unterschied macht, wer in

schleppend. Nach Analogie von Ps. 115, 4: *ποτήριον σωτηρίου* und Jes. 51, 17: *ποτήριον τοῦ θύμου*, ist es der Becher, mit dem der Segen Christi verbunden ist, der vermöge des Segens, den Christus über ihn gesprochen hat, die Selbstmittheilung Christi demjenigen, der solchen Segen sich aneignet, erwirkt. *τῆς εὐλογ.* activisch zu nehmen: der segensbringende Kelch (Flatt, Olsh., Kling), ist falsch, wie schon die folgende Näherbestimmung zeigt, welche auch die Erklärung von Schulz: Kelch der Lobpreisung ausschliesst (vgl. Kahn's Lehre vom Abendm. S. 128). Besser Hofm. (Schriftbew. II, 2. S. 225 f.), der *εὐλογία* im Sinne der Lobpreisung, welche Gott zum Gegenstande habe, *εὐλογοῦμεν* im Sinne der Weihung des Kelches nimmt. Aber allerdings entspricht die Deutung von *εὐλογία* nicht der Beziehung auf das Abendmahl, die hier vorliegt; dagegen *εὐλογία* anders zu nehmen, wie *εὐλογοῦμεν*, macht keine Schwierigkeit, wenn auch ersteres schwerlich als terminus technicus aus der jüdischen Liturgie (*כּוּה בברכה*) entlehnt sein dürfte. S. z. Matth. 26, 27 und Rück. Abendm. S. 219 f. — *ὃ εὐλογοῦμεν*) „welchen wir segnen“, durch Gebet weihen, wenn wir Abendmahl halten. Dadurch wird die besondere Qualität dieses Bechers der aus ihm trinkenden Gemeinschaft zu eigen. Vrgl. Mark. 8, 7. Luk. 9, 16. 1 Sam. 9, 13. Der Wortsinn von *εὐλογ.* ist mit dem von *εὐχαριστ.* (Erasm., Zwingli, Melanth., Beza: „quod cum gratiarum actione sumimus“) sachlich gleich, da das Gebet ein Dankgebet war nach dem Vorgange Christi 11, 24 f. Ueber den Unterschied beider Worte vrgl. jedoch z. 14, 16. — *οὐχὶ κοιν. τ. αἵμ. τ. Χ. ἐστι*) Treffend Grot. (nach Melanth. u. A.): „*κοινωνίαν* vocat id, per quod fit ipsa communio“. Der Kelch, d. i. dessen Inhalt, insofern er gesegnet, dargereicht und getrunken wird, ist das Medium dieses Theilhabens, das die Gemeinschaft bewirkt, es vollzieht sich in seinem Genuss\*). Vrgl. 1, 30. Joh. 11, 25. 17, 3. Rodatz

den einzelnen Fällen das administrirende Organ der Gemeinschaft ist. Kahn's erklärt sie aus dem Amen der Gemeinde (Justin. a. a. O.), welches jedoch selbst erst der altheilige Ausfluss jenes Bewusstseins war.

\*) Darauf kommt doch auch im Wesentlichen Hofm. hinaus, obwohl er auszuweichen sucht, *κοινωνία* „Thatbestand gemeinsamer (?) Theilhaberschaft“ fassend und dann urtheilend, der Ap. habe ein Essen des Brods und Trinken des Weines im Sinn, welches mittelst dieses leiblichen Vorgangs und ohne dass es möglich sei, bloss Brod zu essen und Wein zu trinken, des Leibes und Blutes Christi mittheilhaftig macht. Wegen *κοινωνία* im angenommenen Sinne beruft sich Hofm. unzutreffend auf 1, 9. 2 Kor. 13, 13. 1 Joh. 1, 3. Die gemeinsame Theilhaberschaft wäre *συγκοινωνία*; vrgl. *συγκοινωνός* 9, 23. Rom. 11, 17. Phil. 1, 7.

in Rudelb. Zeitschr. 1844. 1. S. 131. Fritzsche ad Rom. II. S. 31. Daher der Sinn: Wird nicht mittelst des Genusses des Kelches Gemeinschaft mit dem Blute Christi hergestellt\*)? *ἐστὶ* heisst nie etwas anderes als: est (nie: significat); es ist die Copula des Seins, ob aber des wirklichen, oder des symbolischen (oder allegorischen), entscheidet lediglich der Context. Hier nothwendig im erstern Sinne (gegen Billr.); denn das blosses Bedeuten einer Theilhabung würde für den Satz, dass das Götzenopferessen Götzendienst sei, gar nichts beweisen, und wie daher V. 18 nicht die Bedeutung, sondern das Stattfinden des Betheiltseins ausgesprochen wird (vgl. V. 20), so nothwendig auch hier. Was für eine Antheilhabung es aber sei, gehörte nicht hieher, weil es dem Ap. hier bloss auf die *κοινωνία* an sich, nicht auf ihre Natur ankam, welche bei den verschiedenen Analogis verschieden war (V. 18. 20). Aus u. St. kann daher nicht ermittelt werden, ob er eine irgendwie reelle, wohl gar materielle, oder aber eine innerliche, im Glaubensbewusstsein vor sich gehende Verbindung des Essenden und Trinkenden mit dem Leibe und Blute\*\*) Christi im Abendmahl gedacht habe, beruhend also in dem geistigen Contacte, vermöge dessen der die Elemente Geniessende sich bewusst ist, in diesem Genusse mit dem Leibe und Blute der Versöhnung den Verband heilskräftiger Zueignung zu haben. Wohl aber erhellt aus 11, 24. 25, dass er keine andere als die letztere verstehen konnte, weil bei der Einsetzung des Mahls der Leib Christi noch nicht getödtet war und sein Blut noch in seinen Adern floss\*\*\*). S. ausserdem z. Matth. 26, 26. Ist ferner der verklärte Zu-

\*) Das *κοινωνία* hier weder Mittheilung, Darreichung, sei (Luther u. M., Kling, Billr.), was es niemals im N. T. heisst (s. z. Rom. 15, 26), noch consortium, societas (Erasm.: „quod pariter sanguine Christi sumus redempti“, vgl. Zwingli), erhellt aus V. 18. 20. 21. S. auch Kahnis Abendm. S. 132 f.

\*\*) Dass übrigens das *αἷμα* Christi das Blut, nicht, wie noch D. Schulz will, den blutigen Tod Christi bezeichne (was es an sich betrachtet, zwar nicht heissen, aber bedeuten könnte, Fritzsche ad Rom. I. S. 274. Kahnis Abendm. S. 60 f.), erhellt schon aus dem correlaten *σῶμα*.

\*\*\*) Die Beschuldigung, dass eine ideale Verbindung mit dem wirklichen getödteten Leibe und vergossenen Blute ein logischer Widerspruch sei (Rodatz), übersieht, dass der inneren Aneignung auch das materielle Gebiet nicht entzogen ist. Die geistliche Gemeinschaft kann sich auf ein materielles Object beziehen, ohne eine symbolische Vermittelung auszuschliessen, in welcher „signatum non cum signo sed nobiscum unitur“ (Vossius de bapt. S. 11). Vgl. Kahnis Dogmat. I. 621; „Brod und Wein nicht ein blosses Symbol, sondern ein Zeichen, welches zugleich Medium ist“; s. auch III. S. 489. Dahin deutet auch die verhängnissvolle Aenderung der lateinischen Confess. Aug. a. 10 von 1540.

stand seiner Leiblichkeit, d. i. das *σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ* (Phil. 3, 21), erst mit seiner Erhöhung eingetreten, und war bei der Stiftung des Mahls sein Leib nur noch das *σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*, welches bald nachher am Kreuze zur Versöhnung starb (Kol. 1, 22), muss aber gleichwohl das erste Abendmahl, von Jesu selbst gereicht, das ganze specifische Wesen des heiligen Mahls getragen haben, welches sich eben auf den zu kreuzigenden Leib und auf das zu vergiessende Blut bezieht, so kann auch nicht das verklärte\*) *σῶμα* und *αἷμα*, welches unter Vermittelung des Brodes und Weines bei der Stiftung gereicht und genossen worden sei, von P. gedacht sein; man müsste dem Ap. denn im Widerspruch mit der Geschichte der Einsetzung, ohne Anhalt, ja im Gegensatz zu seinen Aeusserungen (15, 50), die abenteuerliche Vorstellung beimessen, dass Jesus bereits beim letzten Mahle seinen pneumatischen Leib zur Mittheilung verfügbar gehabt (Olsh., Hofm.) oder dass eine momentane Verklärung, wie auf dem Berge, im Zeitpunkte der Abendmahlsstiftung stattgefunden habe, wie vormahls Kahnis urtheilte; doch s. jetzt dessen Dogmat. I. S. 622, vrgl. dagegen auch Ebrard Dogma vom heil. Abendm. I. S. 109 f. Entweder also ist dem Ap. die *κοινωνία* des Leibes und Blutes vor der Verklärung Christi eine andere gewesen als nachher, oder sie ist ihm vorher und nachher die innere geistliche, durch den Genuss des Symbols dem inwendigen Menschen als Aneignung des vermöge seines Leibes und Blutes vollbrachten Sühnwerks und somit als reale Lebensgemeinschaft vermittelte, wie er sie als bei der Stiftung vollzogen nicht anders denken konnte. Vrgl. Keim in den Jahrb. für D. Theol. 1859 S. 90. Weiss neutest. Theol. S. 340 f. Der Einwand gegen diese subjectiv im frommen Gefühl dem Gläubigen bewusste und objectiv durch die Stiftung selbst göttlich gesetzte *κοινωνία*: der Aus-

---

\*) Auch nach Rück. Abendm. S. 224 f. hat P. Leib und Blut im Abendmahl als verklärt gedacht; in Kraft der Weihe nehme der Geniessende an dem verklärten Blute Theil u. s. w. Dabei verzichtet Rück. freilich auf alle Modalitätsfragen und hält diese Ansicht, welche P. gehabt habe, für nicht begründet (S. 242). Derselbe folgert aber zu viel aus *πνευματικόν*, welches weder V. 3 noch sonstwo im N. T. der Gegensatz des Stofflichen ist, sondern der Gegensatz des Natürlichen (auch 1 Petr. 2, 5), und das *πνεῦμα*, auf welches sich *πνευματικός* bezieht, ist immer (ausser Eph. 6, 13, wo von der widergöttlichen Geisterwelt die Rede ist) das göttliche *πνεῦμα*. Bei Gaben, welche *πνευματικαί* sind, ist dieses *πνεῦμα* immer das Bewirkende; es war dieses bei der Manna- und Wasserspendung in der Wüste, und ist es auch beim Brod- und Weinempfang im Abendmahl, insofern sich in diesem *βρῶμα* und *πόμα* die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi vollzieht.

druck *κοινωνία τοῦ σώμ.* — *τοῦ αἵμ.* sage jedenfalls ein Ineinander des Leibes Christi und des Brodes aus (nach der lutherischen Synekdoche; vrgl. d. frühere Ansicht von Kahnis Abendm. S. 136, auch Hofm. S. 219), behauptet zu viel und beweist deshalb nichts, da auch die mittelst des Genusses des Symbols sich vollziehende Gemeinschaft mit Christi Leib und Blut dem Begriffe der Gemeinschaft entspricht, und dies um so mehr, weil dabei das Essen und Trinken der Elemente wesentlich das spezifische Medium der tief innerlichen wirklichen und lebendigen *κοινωνία* ist, daher auch das „calix communionis“ nicht etwa eine figurata loquutio sein kann. Letzteres gegen Calvin, welcher zwar darauf dringt, dass „non tollatur figurae veritas“ und auch die Sache selbst da sei, nämlich dass „non minus sanguinis communionem anima percipiat, quam ore vinum bibimus“, jedoch die *κοινωνία* des Blutes Christi dahin ausdeutet: „dum simul omnes nos in corpus suum inserit, ut vivat in nobis et nos in ipso“. — *ὁ ν κ λ ὤ μ ε ν*) Dass auch das Brod durch ein Dankgebet eingesegnet wird, brauchte hier, nachdem bereits der Kelch als geweihter Abendmahlskelch sehr geflissentlich bezeichnet war, nicht wiederholt zu werden. Dafür bereichert P. seine Darstellung durch Erwähnung des anderweitigen wesentlichen symbolischen Verfahrens mit dem Brode; vrgl. 11, 24. Dass aber das Brechen die Weihe selbst gewesen (Rück.), ist nach dem Stiftungsberichte nicht anzunehmen. — *τοῦ σώματος τ. Χ.*) im eigentlichen, nicht im figürlichen Sinne, wie Stroth., Rosenm., Schulthess u. M.: „declaramus nos esse membra corporis Christi, i. e. societatis Christianae“; vrgl. auch Baur neut. Theol. S. 201. Dagegen ist das erste Glied, für welches (gegen Zwingli\*) der Stiftungssinn des Abendmahls eine solche Ausdeutung verbietet, welche auch durch V. 17 nicht gerechtfertigt wird; denn

V. 17 erläutert den Satz, dass das Brod Gemeinschaft

\*) Zwingli in d. Respons. ad Bugenh. erklärt: „Poculum gratiarum actionis, quo gratias agimus, quid quaeso, aliud est quam nos ipsi? Nos enim quid aliud sumus nisi ipsa communio, ipse coetus et populus, consortium et sodalitas sanguinis Christi? h. e. ille ipse populus, qui sanguine Christi ablatus est“. Eine gründliche historische Entwicklung der Zwingli'schen Lehre giebt Dieckhoff d. evangel. Abendmahlsl. im Reformationszeitalt. I. S. 428 f. Mit Recht bemerkt Rück., dass Zwingli hier den evangelischen Boden ganz verloren habe. Aber auch Calvin entfernt sich von der Schrift, insofern bei ihm alles auf den geistlichen Genuss des verklärten Leibes, d. i. auf den Empfang der von diesem ausströmenden Lebenskraft, hinausläuft, während doch die Einsetzungsworte nur mit dem zur Versöhnung zu kreuzigenden Leib und dessen Gemeinschaft zu thun haben. Ueber Calvin's Abendmahlslehre s. ausser Henry u. Stähelin: Kahnis II. S. 494 f.



des Leibes Christi sei. „Denn ein Brod ist es, ein Leib sind wir, die vielen“, d. h. denn dadurch, dass ein Brod im Abendmahl gegessen wird, bilden wir Christen, obgleich wir viele Individuen sind, zusammen einen (ethischen) Leib. Diese Einigung zu einem Leibe durch den Genuss des einen Brodes könnte nicht sein, wenn dieses Brod nicht *κοινωνία* des Leibes Christi wäre, welche eben das Bewirkende des einen Leibes, das die vielen zu dieser Einheit Constituirende ist. Der Beweis geht ab effectu, welchen der Genuss des einen Brodes an und für sich nicht haben könnte, ad causam, welche nur darin liegen kann, dass dieses Brod das Theilhaben am Leibe Christi vermittelt. Diese Argumentation\*) enthält nicht eine logische Umkehrung (Einwand von Rodatz), sondern sowohl die Wirkung als auch die Ursache konnte, je nach dem Bedürfnisse, aus dem christlichen Bewusstsein als Prämisse gesetzt werden. Eine ähnliche Argumentation ab effectu ad causam s. 12, 12. Vrgl. auch Luk. 7, 47. Sonach ist *ὅτι*, statt dessen keinesweges *γὰρ* erforderlich war (Einwand von Hofm.), das ganz gewöhnliche argumentative da, weil (denn), und nach *εἰς ἄρτος* ist *ἑστί* zu denken; die beiden Sätze aber sind asyndetisch neben einander gestellt, wodurch die Rede „alacrior et nervosior“ wird (Dissen ad Pind. Exc. 2. S. 276) und insbesondere das Moment der Einheit (*εἰς* — *ἐν*) nachdrücklicher hervortritt (vrgl. Act. 25, 12). Wie aber das Asyndeton logisch auszufüllen sei (und mithin auch), darüber lässt das folgende *οἱ γὰρ πάντες* etc. keinen Zweifel, welches nicht gestattet, nur ein Vergleichungsverhältniss anzunehmen (wie es ein Brod ist, so sind wir ein Leib; vrgl. Heydenr., de Wette, Osiand., Neand. u. M.). Wollte man nach *ἄρτος* denken *ἑστέν* (Zwingli, Piscat., Mosh., Stolz, Schrader, Ewald), so stände *οἱ γὰρ πάντες* entgegen, welches eine andere Vorstellung verräth, indem es, das in *εἰς ἄρτος* liegende Moment wiederholend, dadurch zeigt, jenes *εἰς ἄρτος* sei von wirklichem Brode gesagt. Dies auch gegen Olsh., welcher die Kirche als „das Lebensbrod für die Welt“ hier findet. Andere nehmen *ὅτι* (vrgl. 12, 15 f. Gal. 4, 6) als einen Vordersatz einführend, und *ἐν σ.* etc. als Nachsatz: „weil es ein Brod ist, sind wir viele ein Leib“ (Flatt, so auch Rückert, Kahnis, Maier, Hofm. nach Vulg., Castal., Calvin, Beza, Bengel u. M. \*\*). So höbe entweder eine weitere Ausführung über

\*) Vrgl. Bengel: „Probat poculum et panem esse communionem. Nam panis per se non facit, ut videntes sint unum corpus, sed panis id facit quatenus est communio etc.“

\*\*) Doch ist Rück. späterhin (Abendm. S. 229 f.) der Modification von Rodatz beigetreten.

das Brod an (Hofm.), die jedoch keineswegs folgt; oder aber dieser ganze Gedanke wäre nur parenthetisch, indem aus dem Vorigen beiläufig eine praktische Folge gezogen würde. Allein wie gänzlich fern läge dieser Seitengedanke dem Zusammenhange! Und würde nicht Paulus nach *ὅτι* ein *οὐν* oder dergl. haben setzen müssen, um nicht missverstanden zu werden? Man würde auf diese im Zusammenhange fremdartige Auskunft nicht verfallen sein, wenn man nicht leicht hin angenommen hätte, dass V. 17 über das Vorherige gar nichts Erklärendes enthalte (Rück.). Rodatz fasst zwar ebenfalls: „weil es ein Brod ist, so sind wir viele ein Leib“, findet aber hierin nicht einen beiläufigen Nebengedanken, sondern ein wesentlich neues Moment der Rede, jedoch so, dass bei *ἐν σῶμα* hinzuzudenken sei: „mit Christo dem Haupte“ (vgl. auch v. Hengel Annot. S. 167 f.), worin der Fortschritt des Gedankenganges liege. Diese Ergänzung ist, wie Meyers Erklärung zeigt, der ja auch den Grund der Einigung zu einem Leibe in der Qualität des Brodes als der *κοινωνία τ. σῶμ. Χρ.* findet, keine Eintragung, sondern ergibt sich unmittelbar aus dem Zusammenhange. Vgl. 6, 16. 12, 27. Nur darin ist auch Rodatz zu corrigiren, dass er es verkennt, wie es sich hier nur um eine weitere Klarlegung des Wesens der V. 16 geschilderten Gemeinschaft handele, aus der die religiöse Unmöglichkeit, an fremdartigen Culthandlungen sich mitthätig zu betheiligen, folgt. — *οἱ πολλοί* dem *ἐν σῶμα* correlat (vgl. 5, 15. 19): die vielen, welche zu den Abendmahlsgenossen gehören: die Christenmenge. Die nämlichen, aber nach dem Gesichtspunkte ihrer Gesammtheit, nicht wieder ihrer Vielheit, sind *οἱ πάντες*, die sämmtlichen; vgl. Rom. 5, 15. 18. Die Einheit des Brodes ist nicht numerisch zu fassen (Grot., welcher deshalb dessen Grösse hervorhebt), sondern qualitativ, als ein und dasselbe Abendmahlsbrod. Das Moment, dass das Brod aus vielen Körnern zur Einheit geworden sei, ist im Zusammenhange fremdartig, obwohl schon von Chrys., Augustin., Erasm., Calov. u. M. geltend gemacht. — *ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχ.* wird erklärt, als ob *ἐκ* nicht stände: dieweil wir alle eines Brodes theilhaftig sind“ (Luth.). Sprachwidrig, da *μετέχειν* mit Genit. (V. 21. 9, 12) oder Accus. (Bernhardy S. 149), nie aber mit *ἐκ* verbunden wird, die Annahme aber, dass P. bei *ἐκ* an das Verbum *ἐσθίειν* gedacht habe (11, 28), ganz willkürlich ist. Sprachlich richtig ist zu fassen: „denn wir alle haben von dem einen Brode Antheil“, so dass nach bekanntem Gebrauch (Buttm. S. 138) vor *ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου* die unbestimmte Theilbezeichnung *τί* oder *τινός* zur Analyse hinzuzudenken ist. Richtig nimmt

auch Hofm. den Ausdruck partitiv. Der Artikel vor ἐνός ist zurückweisend.

V. 18. Ein anderes\*) Analogon zum Beweise dafür, dass die Theilnahme an den Opfermahlen Götzendienst sei. — κατὰ σάρκα) ohne Band des Artikels, weil Ἰσρ. κατὰ σάρκα als ein Begriff gedacht ist. Vrgl. z. Rom. 9. 3. Israel nach rein menschlicher Wesenheit sind die geborenen Israeliten, die Juden, zum Unterschiede von Ἰσρ. κατὰ πνεῦμα (Rom. 2, 28 f. Gal. 4, 29 vrgl. Gal. 6, 16), welches die Christen vermöge ihrer Lebensgemeinschaft mit Christo, dem verheissenen σπέρμα Abraham's, sind; κατὰ σάρκα zuzusetzen, war dem Apostel sehr natürlich, da er eben der Christen heiliges Mahl besprochen hatte. — Ueber die jüdischen Opfermahlzeiten s. Michael. Mos. R. II. S. 282. 346 f. IV. §. 189. Heinrichi S. 276 f. — κοινῶν τοῦ θυσιαστ.) Dies ist der theokratische Verband der Theilhabung, in welchem derjenige mit dem Opferaltar steht, welcher von dem dem Altar zugehörigen Opfer als solchem isst. Der Israelit, welcher das Opferfleisch als solches zu essen verweigerte, würde damit thatsächlich zu erkennen geben, er habe nichts mit dem Altar gemein, sondern befände sich ausser theokratischem Connex mit selbigem. Der Essende hingegen bethätigt durch sein Essen eines Theils des übrigen auf dem Altare geopfert Fleisches die religiöse Bethätigung, in welcher er zum Altar steht. Die Frage aber, warum Paulus nicht θεοῦ statt θυσιαστ. geschrieben habe? erledigt sich nicht durch die Behauptung, er habe das κοιν. τοῦ θεοῦ εἶναι dem Ἰσρ. κ. σάρκα nicht zuschreiben können (Rückert Abendm. S. 217 u. Neand., aber konnte er das dem Gottesvolke nach Rom. 9, 4 f. 11, 1 wirklich nicht?), oder er habe dem Opferdienst nicht wohl eine so hohe Wirkung beilegen können (de Wette; aber warum nicht? er hätte ja keine bestimmte Art der Gemeinschaft mit Gott ausgesprochen), sondern: die κοινῶν θεοῦ wäre hier eine viel zu vage und entfernte Vorstellung gewesen; denn in dieser Gemeinschaft stand der Jude schon nationell als Angehöriger des Gottesvolks überhaupt, auch abgesehen vom Opferessen: durch letzteres bethätigte er die engere und specifisch cultische Beziehung, in welcher er zu Gott stand, nämlich die ganz besonders heilige (Ex. 20, 21 f.) κοινῶν τοῦ θυσιαστηρίου. Die hier bezeichnete Theilnahme war zu-

\*) welches daher nicht etwa das Abendmahl unter den Gesichtspunkt eines Opfermahls stellt (Olsh., Harnack Gemeindegottesd. S. 195; vrgl. auch Kahnis Abendm. S. 30). S. dagegen Hofm. Schriftbew. II. 2. S. 232.

gleich ein Bekenntniß. Ungehörig daher viele, auch Rück.: Paulus lasse hier die Folgerung offen: „und daher auch mit Gott“; Rodatz aber: der Altar sei statt des Opfers genannt.

V. 19. 20. Durch die beiden Analoga V. 16—18 hat nun Paulus seine obige Warnung vor den Opfermahlen als Warnung vor dem Götzendienste (V. 14) gerechtfertigt. Aber aus dem zuletzt aufgestellten Beispiele des jüdischen Opferessens konnte leicht die Folge gezogen werden: „Mithin erklärst du Götzennopfer und Idol für dasjenige, als was sie den Heiden gelten?“ Denn indem der Ap. die *κοινωνία* des jüdischen *θυσιαστήριον*, und zwar als eines Analogons der heidnischen *θυσιαστήρια* anführte, schien er damit auch die *κοινωνία* der letzteren, und sonach auch die göttliche Wirklichkeit der dadurch verehrten Idole anzuerkennen. Daher stellt er sich fragend die mögliche falsche Consequenz V. 19 selbst, und vernichtet sie dann V. 20 durch Anführung des ganz anderen, was vielmehr wirklich aus V. 18 sich ergebe. Die Folgerung ist nämlich nur aus V. 18, nicht aus V. 16—18 (de Wette, Osiand., Hofm. u. M.), wie V. 20 (*θύουσιν*, dem *θυσιαστηρίου* V. 18 correlat) lehrt. — *τί οὖν φημι* „was behaupte ich demnach?“ nämlich in Consequenz von V. 18. Vrgl. z. dieser die Aufmerksamkeit aufregenden Fragform der Rede Dissen ad Dem. de cor. S. 347. Krüger Anab. 1, 4, 14. — *τι ἐστίν*) etwas ist, d. i. Realität hat, nämlich als *εἰδωλόθυτον*, so dass es wirklich Fleisch ist, welches einem Gotte, wie die Heiden denken, geweiht ist, — und als *εἰδωλον*, so dass es wirklich ein der heidnischen Vorstellung entsprechendes göttliches Wesen ist, wie z. B. Jupiter als ein Wesen vorhanden wäre, welches die ihm von den Heiden beigelegten Merkmale wirklich hätte. Die Accentuation *τι ἐστίν* (Billr., Tisch., vrgl. Ewald) würde den Sinn geben: dass irgend ein Götzennopfer (und: irgend ein Götze) existirt, nämlich in der Eigenschaft als Götzennopfer und als Idol. Mit 8, 4 vereinigen sich beide Fassungen. Gegen die letztere aber ist nicht mit Rück. zu sagen, *ἐστι* müsste gleich nach *οὕτω* stehen; denn auch die letzte Stelle ist der Sitz des Nachdrucks (Kühner II. S. 1099); auch nicht mit de Wette, die eine Hälfte (*εἰδωλόθυτον*) sei weniger passend, da ja der Context keine Zweifel lässt, dass nicht von Existenz schlechthin die Rede sei: sondern bei gleicher Angemessenheit des Sinnes und Ausdrucks ist eine Entscheidung nur dahin zu geben, dass bei der zweiten Fassung das *τι* entbehrlich wäre, bei der ersten aber, welche nach d. Vulg. die gewöhnliche ist, Be-deutsamkeit hat, was ihr den Vorzug giebt. Doch ist in das *τι* nicht eine Prägnanz wie 3, 7 (von Einfluss und Wirkung)



hineinzulegen, wie Hofm. ohne Recht im Contexte thut, sondern es ist das einfache aliquid, der Gegensatz des nicht Realen, des non ens. — ἀλλ') bezieht sich auf den negativen Sinn der vorherigen Frage. Daher: „Nein, ich behaupte im Gegentheil“. S. Hartung Partikell. II. S. 37. Bäuml. S. 10 f. — ἃ θύουσιν) Das Subject versteht sich von selbst: die Opfernden (die Heiden, welche opfern). Kühner II. S. 30 f. — Die Behauptung aber, dass die heidnischen Opfer Dämonen dargebracht werden, und nicht einem wirklichen Gotte (θεῷ) folgt (οὖν V. 19) aus der Gemeinschaft, in welcher der opferessende Jude mit dem Opferaltar steht, insofern anerkannter Massen nur das jüdische θυσιαστήριον und sein Opfer einem wirklichen Gotte gehört, mithin die heidnischen θυσιαστήρια und ihre Opfer nicht auf einen Gott, sondern nur auf widergöttliche Wesen, d. i. Dämonen sich beziehen können. — δαιμονίους) heisst nicht: Götzen, falschen, eingebildeten Göttern (Bos, Mosh., Valck., Zachar., Rosenm., Heidenr., Flatt, Pott, Neand.), was dem ständigen Sprachgebrauche der LXX. und des N. T. entgegen ist\*), auch einen zum Zusammenhange ganz ungehörigen Gedanken ergeben würde; denn auf die Verbindung mit einer widerchristlichen Realität hinzuweisen, kam es dem Apostel an. Es heisst, wie immer im N. T., Dämonen, diabolische Geister. Dass nämlich die heidnischen Culte quoad eventum (natürlich nicht quoad intentionem) Teufeln dargebracht wurden, war in nothwendiger Folgerichtigkeit des reinen Monotheismus und seines Gegensatzes die allgemeine Anschauung der späteren Juden. S. schon LXX. Deut. 32, 17. Ps. 106, 37, von welcher Stelle Paulus hier eine Erinnerung giebt, Ps. 95, 5. Baruch 4, 7. Tob. 3, 8. 6, 14 und die Rabbinen b. Eisenmeng. entdeckt. Judent. I. S. 805 f. 816 f. So sind auch nach Paulus die Realitäten der heidnischen Göttervorstellungen Dämonen, was wesentlich mit der christlichen Idee zusammenhängt, das Heidentum sei das Reich des Teufels; denn nach dieser Idee können die verschiedenen Einzelwesen, welche von den Heiden für Götter gehalten werden, nichts anderes sein, als teuflische Geister, deren Gesammtheit das ganze Reichsheer des ἀρχῶν τοῦ κόσμου τούτου (Eph. 2, 2. 6, 12), welcher selbst der ἐχθρὸς ist, ausmacht\*\*). Vrgl. Hahn Theol. des N. T. I.

\*) Vrgl. Näheres b. Heinrici S. 278. 292. Act. 17, 18 ist ein Anspruch der Hellenen nach ihrem Gebrauche des Worts; Apoc 9, 20 aber sind auch Dämonen zu verstehen.

\*\*) Mosh. wendet ein, bei diesem Glauben hätte Paulus das Opferfleisch für schlechthin unrein erklären müssen. Allein durch die Opferbestimmung hatte es ja keinen character indelebilis erlangt; ward es



S. 366 f. Weiss bibl. Theol. S. 259. Nach Paulus ist auch die alte Kirche dieser Idee treu geblieben, wenn sie auch den Unterschied, den P. zwischen Idol und Dämon macht, verwischte. S. Grot. z. u. St. Usteri Lehrbegr. S. 421 f. Wie aber u. St. nicht mit 8, 4 streite, s. z. d. St. Mit Unrecht hat daher Rückert (nach Grot.) die Vorstellung so geändert: nach Paulus hätten die Dämonen den Heiden „weiss gemacht“, dass es Götter gebe, denen man opfern müsse, um unter ihrem Namen selbst göttliche Verehrung und Opfer zu erhalten, und insofern wären die Opfer der Heiden den Dämonen geopfert. Von dieser Umdeutung des unmittelbaren Dativverhältnisses hätte schon LXX. Deut. 32, 17. Ps. 95, 5 abrathen sollen. — οὐ θέλω δέ etc.) macht Meyer noch von οὐ abhängig: „dass ich aber nicht will“. Die Satzform jedoch spricht ebenso wie der grössere Nachdruck der Rede für die unabhängige Fassung. Das κοινωνούς weist auf κοινων. V. 18 zurück; in τῶν δαίμ. bezeichnet der Artik. diese Classe von Wesen.

V. 21. Begründung des vorherigen οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς etc. — οὐ δύνασθαι von der sittlichen Unmöglichkeit. „Nihil convenit inter Christum et impios daemones; utrisque serviri simul non potest nisi cum insigni contumelia Christi“, Erasm. Paraphr. Vrgl. 2 Kor. 6, 15. — ποτήριον κυρίου) einen auf den Herrn bezüglichen, d. i. (nach V. 16) mit Christo in Gemeinschaft setzenden Becher. Analog: ποτήριον δαιμονίων; letzteres war nach V. 20 quoad eventum der Kelch, aus welchem zum Opfermahle getrunken wurde, insofern das ganze Mahl, und also auch der Wein dabei, auch abgesehen von der Libation (an welche Grot., Munthe, Michael., de Wette u. M. denken), die Geniessenden zu κοινωνοῖς τῶν δαίμων. machte. — τραπέζης κυρίου) geht auf das ganze κυριακὸν δεῖπνον 11, 20. Beispiele zu μετέχειν mit τραπέζης und ähnlichen Ausdrücken s. b. Loesner Obss. S. 288.

V. 22. „Oder reizen wir den Herrn zum Eifer?“ indem wir die Gemeinschaft mit ihm auf das Spiel setzen. Es handelt sich nicht um die Eifersucht Christi gegen die Dämonen (Meyer), sondern um seinen Eifer für die Bewahrung seines Eigentums. Hesych.: παραζηλοῦν παροξύνειν. Der Zusammenhang ist: „Ihr könnet nicht u. s. w. V. 21, es wäre denn,

---

nicht in der Qualität als Opferfleisch genossen, so hatte es auch seine dämonische Beziehung verloren und war gewöhnliches Fleisch geworden, so wie auch jüdisches Opferfleisch nur für den, der es als solches ass, die Opferweihe behielt.

dass wir Christen Leute wären, deren Geschäft es ist, Christum herauszufordern“. Daher der Indicat., welcher nicht mit Luther u. V. auch Pott, Flatt u. Rückert deliberativ zu fassen ist (oder wollen wir dem Herrn trotzen?) sondern: wir gehen damit um, befassen uns damit. Vrgl. Bernhardy Syntax S. 370. τὸν κύριον aber ist nicht wegen der hier allerdings stattfindenden Anspielung auf Deut. 32, 21 auf Gott zu beziehen (so gewöhnlich, auch Pott, Billr., Rück., Olsh., Ewald), sondern (so auch de Wette u. Hofm.) wegen V. 21 auf Christum. — μὴ ἰσχυρ. etc.) „doch nicht stärker als er sind wir?“ d. i. wir sind doch nicht Leute, denen seine Stärke, welche er zur Vollstreckung jenes Eifers gegen uns gebrauchen würde, nichts anhaben kann? Vrgl. Hiob 37, 23. Richtig bemerkt schon Chrys. die Abductio ad absurdum, mit welchem Paulus diesen Theil seiner Polemik gegen das Opferessen schliesse.

V. 23—11, 1\*). Ueber den Genuss der εἰδωλόθυστα abgesehen von der religiösen Pflicht. P. erörtert, inwiefern auch bei diesem Gegenstande der Grundsatz der christlichen Freiheit in adiaphoris angewendet werden dürfe, behandelt daher nun die Fragen, von denen die ganze Verhandlung ausgegangen war, abschliessend von ihrer rein ethischen Seite, indem er, dass neue Stück ohne anknüpfende Partikel einführend (Buttm. S. 345), zuerst das Princip der christlichen Freiheit nach ihrer Bedingtheit durch die Liebe wiederaufnimmt (6, 12) und an die Spitze stellt. Hernach V. 24 giebt er die aus dieser Bedingtheit sich ergebende allgemeine Maxime und dann V. 25 f. die besonderen auf das Opferfleischessen sich beziehenden Vorschriften. — οἰκοδομεῖ) fördert das christliche Leben der Mitbrüder 8, 1. Vrgl. z. Rom. 14, 19. Das Gegentheil s. Rom. 14, 13, 15, 20. — Ueber συμφέρει s. z. 6, 12.

V. 24. „Niemand trachte seinem eigenen Interesse Ge-

\*) Zur Textkritik: V. 23. Nach πάντα hat Elz. μοι, gegen entscheidende Zeugen. Aus 6, 12. — V. 24. Nach ἑτέρου hat Elz. ἕκαστος, gegen entscheidende Zeugen. Ergänzung, vielleicht in Erinnerung an Phil. 2, 4. — V. 27. δέ) fehlt bei NABD\*FG u. einigen Minusk. Copt. Vulg. Antioch. Chrys. Aug. Ambrosiast. Pel. al. und ist mit Lachm., Rück., Tregell., Tisch. als Verbindungszusatz zu streichen. — V. 28. ἐερόθυστον) Gebilligt v. Griesb., aufgenommen von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. Elz. u. Scholz haben εἰδωλόθυτον gegen NABH Sahid. u. den mittelbaren Zeugen b. Tisch. Das dem Christen gangbare Wort (von Reiche vertheidigt) ward beigeschrieben und aufgenommen. — Nach συνείδωσιν hat Elz. τοῦ γὰρ κυρίου ἢ γῆ κ. τὸ πλήρωμα αὐτῆς. Beigeschriebene und eingekommene Wiederholung von V. 26, von entscheidenden Zeugen verurtheilt, wie auch δέ bei Elz. nach εἰ V. 30.

nüge zu leisten, sondern“ u. s. w. Vrgl. V. 33. Das Ideale im absoluten Ausdruck dieser Vorschrift (anders Phil. 2, 4) ist nicht durch Ergänzung von *μόνον* und *καί* (Grot. u. M.) zu verletzen. S. vielmehr Rom. 15, 1 f. Nicht einmal die Einschränkung auf die vorliegende Opfermahlsfrage (Pott) oder überhaupt auf die Adiaphora (Billr., de Wette, Osiand.) ist berechtigt, da die besondere Pflicht des *οικοδομεῖν* dieser ganz allgemeinen Vorschrift subsumirt ist, deren Anwendung auf den fraglichen Gegenstand erst im Folgenden kommen soll. — Nach *ἀλλά* ist aus dem vorhergegangenen *μηδείς*: *ἕκαστος* zu denken. S. Bernhardy S. 458. Stallb. ad Plat. Symp. S. 192 E. Rep. S. 366 C. Buttm. S. 336.

V. 25. Ueber *μάκελλον*, Fleischscharren, Schlachthaus (Varro de ling. lat. 4. S. 35. Dio Cass. 61, 18), s. Kypke II. S. 219. H. Nissen, Pompeji S. 275 f. 285. Joh. Sibranda, diss. phil. de Macello et vera interpretatione 1 Kor. 10, 25. Franecker 1698. Vrgl. Plut. Mor. S. 752 C: *μακελεῖα*. Es ist auch in's Rabbinische übergegangen. S. Drus. u. Wetstein. — *μηδὲν ἀνακρ.*) nichts untersuchend (Vulg.: interrogantes; nicht verdammend, wie Grot., Ewald u. a. gegen die Wortbedeutung fassen), d. i. keines der feil gebotenen Fleischstücke einer Erforschung unterziehend, ob es Opferfleisch sei oder nicht. Die schwächeren Christen fürchteten nämlich die Möglichkeit (s. z. 8, 7), auf dem Fleischmarkte Opferfleisch zu kaufen, weil sie noch nicht zu der Ansicht sich erhoben hatten, dass das auf den Markt gekommene Fleisch der Opferthiere seines Opferwesens entäussert und gewöhnliches Fleisch geworden war. Sie mochten daher oft genug beim Einkaufe ängstliche Erkundigung, ob's Opferfleisch sei oder nicht, vornehmen. Die Starken thaten dies nicht; das billigt P. und schreibt selbst es vor. — *διὰ τὴν συνείδησιν*) kann entweder auf *μηδὲν ἀνακρίνοντες*, als auf die geforderte Modalität des *πᾶν ἐσθίειν*, bezogen werden: esset alles ohne Untersuchung, damit das Gewissen nicht beschweret werde, welcher Fall eintreten würde, wenn ihr erführet: es ist Opferfleisch (so Erasm., Rosenm., Hofm. u. M. nach Chrys.\*)), — oder aber bloss auf *ἀνακρίνοντες*: ohne etwas gewissenshalber zu untersuchen. So Castal., Calvin, Beza u. M., auch Billr. u. Ewald. (Letzterer jedoch: „nichts verdammend wegen des Gewissens“). Diese zweite Art der Verbindung ist vorzuziehen, theils weil sie den einfachsten und unmittelbarsten Sinn von *διὰ τ. συνείδ.* ergiebt, theils wegen des folgenden *τοῦ γὰρ*

\*) „Vitandum enim est offendiculum, si incidat, non accersendum“, setzt Erasm. in der Paraphr. fein erläuternd hinzu.

*κνρίον* etc., mit welchen Worten P. zeigen will, dass hinsichtlich solcher Speisefragen keine Gewissensuntersuchung, die erst über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit des Essens zu entscheiden hätte, Platz greife. Er will also, dass seine Leser alles Fleisch, welches in der Fleischbank verkauft wird, geniessen sollen, ohne sich gewissenshalber in eine Untersuchung einzulassen, ob etwas Opferfleisch sei oder nicht. Das verkäufliche Fleisch soll ihnen Fleisch sein und weiter nichts: das Gewissen hat keine Untersuchung dabei zu fordern; denn des Herrn ist die Erde u. s. w. V. 20 (Meyer). Besser verstehen andere das Gewissen anderer: „es soll nicht nachgeforscht werden — —, damit nicht, wenn sich ergäbe, es wäre Opferfleisch, das Gewissen jemandes in Unruhe gerathe oder durch Theilnahme sich beflecke“, Rück. So im ganzen Vatabl., Bengel, Mosh. u. M., auch Flatt, Pott, Heydenr., de Wette, Osiand., Maier. Vrgl. 8, 7. 10. Denn da P. hier mit den Starken verhandelt, denen durch Vergegenwärtigung eingetretener Fälle die gebührende Rücksicht gegen die Schwachen eingeschränkt werden soll, für diese selbst aber kein Gewissensfall vorliegt, so entspricht diese Beziehung den Verhältnissen. Jedoch ist der Ausdruck hier seiner Allgemeinheit nicht zu entnehmen, da P. ihn erst im Folgenden genauer bestimmt. P. hat hier die eintretenden Gewissensfälle überhaupt im Auge, sodann (V. 28. 29) sagt er, bei wem sie eintreten.

V. 26. Religiöser Grund für das eben verlangte *μηδὲν ἀνακρίνειν διὰ τ. συνείδησιν*, mit den Worten von Ps. 24, 1 (vrgl. Ps. 50, 12), welche P. zu den seinigen macht, ausgedrückt. Ist die Erde und ihre Fülle göttliches Eigentum, wie sollte, um etwas davon als Speise zu gebrauchen, erst eine gewissenshalber anzustellende Untersuchung erforderlich sein, als ob solche göttlichen Güter an sich unheilig und sündlich zum Genuss sein könnten! Vrgl. 1 Tim. 4, 4. Uebrigens dient u. St. mit zum Beweise, wie dem Ap. der Standpunkt des Decrets Act. 15 principiell ein überwundener ist. Vrgl. z. 8, 1. — Ueber *πλήρωμα*, id. quo res impletur, s. Fritzsche ad Rom. II. S. 469 f. Treffend schon Calvin: „Terra enim, si arboribus, herbis, animalibus et aliis rebus careret, esset tanquam domus — — vacua“.

V. 27. *Ἄέ*) leitet zur Besprechung eines zweiten Falles über. Auch für Einladungen gilt das nämliche Princip, nur mit der Beschränkung, welche dann V. 28 bringt. Beachte die nachdrücklich gesperrte Stellung des *καλεῖ*, dem vorher besprochenen *τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμ.* gegenüber. So markirt sich eine neue Situation, die nun zur Sprache kommen soll; vorher war der Leser auf dem Fleischmarkt; jetzt ist

er Geladener eines Mahls. — Dass aber nicht die Einladung zu Opfermählern gemeint sei, sondern zu andern heidnischen Mahlzeiten, auf welchen aber auch Opferfleisch vorkommen konnte, erhellt aus V. 28, da bei Opfessen das *ἱερόθυτόν ἐστι* sich von selbst verstand. — καὶ θέλετε πορ.) „Admonet tacite, melius forte facturos, si non eant, ire tamen non prohibet“, Grot.

V. 28. Ἐὰν δέ τις etc.) „Im Falle hingegen, wenn jemand“ etc. Der Ap. reproducirt das Fragment eines Tischgesprächs, bei dem sowohl der Anredende wie der Angeredete nur allgemein bezeichnet sind. Es ist daher Aufgabe, die einfachste und am meisten sachgemässe Bestimmung derselben aus dem Zusammenhange zu ermitteln. Die Lage ist folgende: Bei dem Gastmahl, an dem auch Christen Theil nehmen, wird auch Opferfleisch aufgetragen. Unter der Voraussetzung, dass dem Christen der Genuss desselben verwehrt ist, wird er darauf aufmerksam gemacht. Was soll er thun? Nicht essen! in Rücksicht sowohl darauf, dass es Brüder giebt, welche daran Anstoss nehmen, als auch darauf, dass der Heide aus seinem Essen und dem Nichtessen anderer Christen verhängnissvolle Schlüsse über Glauben und Sitte der Christen ziehen musste (s. V. 32). Wer ist demnach der Angeredete? Meyer meint, nicht der Wirth (Grot., Mosh., Sengl.), da *τις* (V. 27) nicht wiederholt sein, δι' ἐκεῖνον — συνείδησιν aber nicht passen würde, sondern ein Mitgast, und zwar nicht ein heidnischer (Chrys., Theophyl., Erasm., auch de Wette und Maier, nach welchen die Sache aus Schadenfreude geschieht oder um den Christen auf die Probe zu stellen\*), nicht ein heidnischer oder christlicher (Flatt), nicht ein Jude (Wetst.), sondern (Osiand., Neand. u. M.) ein christlicher Mitgast, welcher, selbst noch in der Vorstellung des Opferfleisches befangen, den mitchristlichen Tischgenossen vor Verunreinigung warnt, und zwar ein Heidenchrist, der irgendwie vielleicht erst im Hause selbst erfahren hat, dass Opferfleisch mit aufgetragen ward. Aber auch diese Beziehung ist zu bestimmt. Mag auch ein solcher Tischgenosse gewesen sein, so ist nach 8, 10 viel wahrscheinlicher, dass er schweigend dem Aufgeklärten folgte. Auch wäre im Munde eines solchen der Ausdruck *ἱερόθυτον* befremdlich. Daher erscheint es angemessener, mit Reiche den *τις* gar nicht näher zu bestimmen, sondern

\*) Auch Ewald sieht in dem *τις* einen Heiden („als Wirth wie meistens oder auch wohl als Mitgast“), welcher offen und wohlwollend den Wink gebe, als erwarte er nicht, dass ein Christ solches Fleisch geniessen werde.



ganz allgemein als einen Tischgenossen zu fassen, der „den Christen keinen Anstoss geben oder ihn davor bewahren will“. Der Nachsatz hindert daran nicht, denn dass das Essen eine Schonungslosigkeit gegen den *μηνύσας* gewesen wäre (Meyer), ist nur eine *petitio principii* auf Grund zweifelhafter Exegese. Zu weit geht aber Hofm., welcher annimmt, der V. 28 gesetzte Fall habe eben sowohl vorkommen können, wenn der Verkäufer den Käufer, als wenn der Einladende oder einer seiner Hausgenossen den Gast als Christen kannte. Diese Unbestimmtheitslassung des *τις* ist deshalb irrig, weil die für den Fleischkauf gegebene Vorschrift mit V. 25 f. völlig abgethan ist und sich nicht mit auf V. 28 erstrecken kann, da V. 28 dem V. 27 eingeführten Falle der Einladung subsumirt ist, dieser Fall aber sehr bestimmt, selbst durch die Wortstellung (s. z. V. 27), von dem des Kaufs V. 25 gesondert wird. — *δι' ἐκεῖνον τ. μηνύσ. κ. τ. συνείδ.*) „um jenes, der's kund gegeben, und des Gewissens willen“. Nach Meyer: um ihn zu schonen und das Gewissen nicht zu verletzen. Das (*διὰ*) *τὴν συνείδησιν* sei der Refrain zur Motivirung der seit V. 25 gegebenen Regeln. Auf wessen Gewissen aber dieser Refrain hier gehe, sage P. noch nicht (er hätte sonst *αὐτοῦ* zugesetzt), sondern stelle erst wieder dieses sittliche Schlagwort ohne Näherbestimmung hin, um dann sofort V. 29 mit dem besondern Nachdruck des Gegensatzes die hier gemeinte Sinnbeziehung auszusprechen. So liege in diesem *κ. τ. συνείδησιν* (wobei *καί* das einfache und ist) etwas Acuminöses; es stehe zuvörderst wie räthselhaft da, um V. 29 den Aufschluss zu empfangen. Das Acuminöse scheint sich aber in etwas Ueberflüssiges zu verwandeln, wenn der Ausdruck so als ein analogieloses und unbeholfenes *ἐν διὰ δυοῖν* gefasst werden musste. Sieht man aber auf das Folgende, so erhellt, dass P. an das Gewissen dritter Personen, also schwacher Christen, denkt (de Wette); denn V. 29 ist eine Nähererklärung von *διὰ τὴν συν.* Die Einschärfung der Rücksicht auf diese ist ja die wesentliche Intention des ganzen Abschnittes. Wird daher mit Recht der *μηνύσας* in unbestimmteren Sinne genommen, so ist neben den nicht näher angegebenen verschiedenartigen Motiven, die jenen zur Andeutung veranlassten, das wichtigste und entscheidendste herausgehoben. Vrgl. Reiche S. 247. Von dem sittlichen Bewusstsein des *μηνύσας* als eines Heiden gesagt, bliebe aber *διὰ τὴν συν.* unverständlich. Denn würde man es mit Ewald von der Meinung dieses Heiden fassen, dass der Christ gewarnt nicht essen werde, widrigenfalls aber noch schlechter sein würde, als ein Jude, die Freiheit zur Zügellosigkeit machend (vgl.

Erasm. Paraphr.\*)), so steht dem *συνείδησις* entgegen, das im ganzen Contexte das sich Scrupel machende christliche Bewusstsein ist. — Ueber *μηνύσας* s. z. Luc. 20, 37. — *ἱερόθυτον*) vom Opferfleisch auch Plut. Mor. S. 729 C. Das Wort ist hier gewählt statt *εἰδωλόθυτον*, als der am Tische eines heidnischen Gastfreundes selbstverständlich gangbare Ausdruck. Gewiss hat kein Corrector diese Feinheit hineingebracht (gegen de Wette und Reiche). Ueber die Gracität des Wortes s. Lobeck ad Phryn. S. 159.

V. 29 f. Damit man nun *διὰ τ. συνείδ.* nicht missverstehe und somit den Apostel mit sich selbst in Widerspruch bringe, fügt er eine nachdrückliche Aufschlussgebung hinzu und begründet sie (*ἵνατί γὰρ* — V. 30). — *τῇν ἑαυτοῦ*) das selbsteigene, nämlich dessen, der gewarnt worden. — *τοῦ ἑτέρου*) des betreffenden andern, der Anstoss nimmt. — *ἵνατί γὰρ* etc.) „Denn warum wird meine Freiheit“ u. s. w., das heisst: „denn es ist ungereimt, dass meiner Freiheit (meiner sittlichen Unabhängigkeit von solchen an sich gleichgültigen Dingen) von einem fremden Gewissen das (verwerfende) Urtheil gesprochen werde“. Dies ist der Grund, weshalb Paulus nicht das eigene Gewissen meint, zu dessen Schonung in jenem Falle V. 28 vom Essen abzustehen sei, sondern das Gewissen des anderen. Das eigene Gewissen, die sittliche Bestimmtheit des eigenen Selbstbewusstseins, bedarf solcher Rücksichtnahme nicht; denn es wird von dem Richten und Lästern nicht getroffen, weil beides grundlos ist. Nur Schonung gegen das Gewissen anderer motivirt daher jene Enthaltsamkeit, nicht die Gefahr des eigenen Gewissens. Aehnlich Beng., vrgl. de Wette. Gewöhnlich (auch Heydenr., Flatt, Bill., Rück., Olsh., Neand., Maier, Ewald, Hofm.; Osiand. unentschieden) nimmt man nach Chrys. die Worte als Begründung der Vorschrift V. 28, in dem Sinne: „denn warum soll ich anderen Anlass zum Richten über mich und zum Lästern geben?“ oder es sei nicht abzusehen, warum man es dazu kommen lassen wolle, dass des Christen Freiheit jenem Gerichte des sittlichen Bewusstseins anderer verfallt (Hofm.). Allein abgesehen davon, dass von dem „Anlass geben“ oder „dazu kommen lassen“ nichts dasteht, ist es sehr willkürlich, das so geflissentliche *συνείδησιν* — *ἑτέρου* im Gange der Argumentation als etwas nur Anhangsweises

\*) Besser denkt Hofmann an die „üble Meinung über das Christentum“, zu welcher zunächst der *μηνύσ.*, aber auch andere sich veranlasst sehen würden, so dass des Christen Freiheit dem Gerichte des sittlichen Bewusstseins anderer verfiel.

aus dem Wege zu schieben; und die Verbindung des bedingten Vordersatzes mit dem im Nachsatze fragenden *τί* V. 30 macht deutlich genug, Paulus wolle das Widerspruchsvolle des Verhältnisses beider Erscheinungen ausdrücken. Vrgl. Rom. 3, 7 al. Vatabl., Schulz u. Pott finden hier und V. 30 die Einrede eines Gegners, „ad infirmitatem fratrum suorum se conformare nolentis“. Dagegen ist nicht *γάρ* (s. Fritzsche ad Matth. S. 807), aber *οὖν* V. 30. — Bemerke den Unterschied von *τοῦ ἑτέρου* (alterius) und *ἄλλης* (alius, d. i. alienae), womit überhaupt jedwelches fremde Gewissen gemeint ist. — *χάριτι* Dativ der Art und Weise: dankweise. Vrgl. Eph. 2, 5, wo es aber nach dem Contexte gnadenweise ist; s. überh. Bernhardy S. 100 f. Es geht auf das Tischgebet. Bei der Fassung „beneficio Dei“ (Beza, Grot., Heydenr., Hofm.) ist Dei ganz unbefugt eingetragen und die Parallele *εὐχαριστῶ*, dessen Begriff dem von *χάριτι* gleich ist, vernachlässigt. — Die beiden *ἐγώ* haben Nachdruck: ich für meine Person. — *μετέχω*) Das Object versteht sich von selbst: Speise und Trank. Vrgl. *ὑπὲρ οὗ*. — *εὐχαριστῶ*) „Gratiarum actio cibum omnem sanctificat, auctoritatem idolorum negat, Dei asserit. 1 Tim. 4, 3 f. Rom. 14, 6“, Beng.

V. 31—33. Die ausdrücklich vom Opferessen handelnde Belehrung ist geschlossen. Nun durch *οὖν* (welches hier aus dem Besondern das Allgemeine folgert) noch einige Ermahnungen, in denen sich die leitenden sittlichen Normen für alles rechte Christenverhalten ausdrücken; *ἀπὸ τοῦ προκειμένου ἐπὶ τὸ καθολικὸν ἐξήγαγε τὴν παραίνεσιν, ἕνα κάλλιστον ὅρον ἡμῖν δοῦς, τὸ τὸν θεὸν διὰ πάντων δοξάζεσθαι*, Chrys. — *ἐσθίετε* u. *πίνετε* sind ganz allgemein zu fassen, obwohl der bisher behandelte Gegenstand unwillkürlich die Ausdrücke dargeboten hat. Für *εἰ* stände nicht genauer *ἐάν*, wie Rück. meint, sondern auch hier ist *εἰ* „particula plane logica, et quae simpliciter ad cogitationem refertur“, Herm. ad Viger. S. 834. *τί* aber steht nicht für das attische *ὅτι οὖν* (Rück.), sondern *ποιεῖτε* hat den Nachdruck: sei es dass ihr esset, oder trinket, oder etwas thut, so dass die drei Fälle sind: Essen, Trinken, Handeln. — *πάντα*) ganz unbeschränkt. „Magnum axioma“, Beng. Das gesammte Thun des Christen soll harmonisch den einen Zweck haben: zur Ehre Gottes zu gereichen; denn alles wahrhaft christliche Verhalten und Wirken ist thatsächliche Verherrlichung Gottes. Vrgl. 6, 20. Eph. 1, 12. Phil. 1, 11. 1 Petr. 4, 11. Joh. 15, 8. Gegenheil: Rom. 2, 23.

V. 32. *Ἀπόσκοποι*) unanstössig werdet (durch immer völliger Christentugend). S. z. Phil. 1, 10. — *καὶ Ἰουδ.*

καὶ Ἑλλ. καὶ τ. ἑκκλ. τοῦ Θεοῦ) d. i. für Nichtchristen und für die Christen. Jene sind zweitheilig bezeichnet, so dass nicht mit Beza die Juden- und Heidenchristen zu verstehen sind, wogegen καὶ τῇ ἑκκλ. τοῦ Θεοῦ ist, da die drei καὶ gleiches Recht haben. Daher ist auch nicht mit Billr. der ganze Nachdruck auf τῇ ἑκκλ. τοῦ Θεοῦ zu legen, obwohl dieselbe bedeutsam wie 11, 22 bezeichnet ist. Die Vorschrift ist ja ganz allgemein, die drei Classen, mit denen, ohne sittlichen Anstoss zu geben, verkehrt werden musste, gleichmässig aufführend.

V. 33. Πάντα πᾶσιν ἀρέσκω) S. 9, 19 f. πάντα, in jeder Hinsicht 9, 25. ἀρέσκω, zu Gefallen bin. Es bezeichnet, was von Seiten des Apostels, nämlich durch sein Bemühen, aller Knecht und allen alles zu sein (9, 19 f.), geschieht, nicht den Erfolg, als ob er wirklich allen gefiele (s. z. Gal. 1, 10); denn πᾶσιν ἀρέσκειν τὸν συμβουλευόντα καὶ τὰ κοινὰ πράττοντα ἀδύνατον, Dem. 1481. 4. Vrgl. Rom. 15, 2. 1 Thess. 2, 4. — τῶν πολλῶν) der vielen, der Menge, ist der Einheit seiner eigenen Person entgegengesetzt. Vrgl. z. 9, 19. Rom. 5, 15 und zum Gedanken: Clem. ad Cor. I, 48: ζητεῖν τὸ κοινωφελὲς πᾶσιν, καὶ μὴ τὸ ἑαυτοῦ. — ἵνα σωθῶσι) Endzweck, weshalb er ihr Bestes suche: der messianischen Heilsrettung sollen sie theilhaftig werden. Vrgl. 9, 22. „Ex eo dijudicandum utile“, Beng.

C. 11, 1 enthält die abschliessende Mahnung. „Meine Nachahmer werdet“, schreibt P., weil die thatsächliche Erweisung solcher Nachahmung gar viel zu wünschen übrig liess (10, 32). Vrgl. Kühner ad Xen. Anab. 1, 7, 4. — καὶ γὰρ) „wie auch ich Nachahmer geworden bin Christi“. Vrgl. z. Matth. 15, 3. Christus ist das höchste Vorbild des 10, 33 bezeichneten Sinns. Phil. 2, 4 f. Rom. 15, 3. Eph. 5, 2. Matth. 20, 28.

### Cap. XI.

Inhalt: 1) V. 2—16\*). Von dem guten Rechte der

\*) Zur Textkritik: V. 2. ἀδελοφολ) fehlt bei NABCP Minusk. Copt. Sahid. Aeth. Arm. Athan. Cyr. Bas. Chrys. Getilgt von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. Es ward leicht beim Anfange eines neuen Abschnittes zugesetzt. Vrgl. 10, 1. 12, 1, wo es bei keinen Zeugen fehlt. Wäre es hier ursprünglich, so wäre zur Weglassung kein Anlass gewesen Anders 15, 31. Rom. 15, 15. — V. 5. ἐαυτῆς) αὐτῆς (Lachm., Treg.

bestehenden Sitte, dass an den gottesdienstlichen Versammlungen der Mann unverhüllten, die Frau verhüllten Hauptes sich theilnähme\*). — 2) V. 17–34. Ueber die missbräuchliche und rechte Feier der Agapen.

V. 2. Anerkennung des bisherigen Wohlverhaltens der Gemeinde, woraus hervorgeht, dass bisher in der hier besprochenen Frage die Institutionen des Ap. noch bestehen. —  $\delta\acute{\epsilon}$  ist nicht lediglich das zu einem neuen Gegenstande weiterführende autem (Meyer), sondern hebt dieses besondere Lob von der unmittelbar vorausgehenden Mahnung ab: „indess“ (Winer §. 53, 10, 2 S. 422). Beachte auch die Paronomasie in  $\mu\mu\eta\tau\alpha\iota$  und  $\mu\acute{\epsilon}\mu\eta\sigma\theta\epsilon$ . —  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  weil ihr in allen Stücken meiner eingedenk seid. Da  $\mu\acute{\epsilon}\mu\eta\mu\alpha\iota$  mit Accus., wie es sehr oft bei Griechen construiert wird, im N. T. nicht vorkommt, und da das absolute  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  geläufig genug ist (9, 25. 10, 32), so ist Rückert's Erklärung: „ihr gedenket an alles, was von mir kommt“ (16, 14), grundlos gesucht. —  $\kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma$  etc.) „und weil ihr die Ueberlieferungen in der Weise, wie ich sie euch überliefert habe, festhaltet“. Dies ist die thatsächliche Folge des Vorherigen.  $\pi\alpha\rho\alpha\delta\acute{o}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  können sich sowohl auf Lehre als auf Gebräuche und Zucht beziehen (vgl. Gal. 1, 14. Kol. 2, 8. 2 Thess. 2, 15. 3, 6. Plat. Legg. 7. S. 803 A. Polyb. 11, 8, 2); hier nach dem Inhalte des Folgenden meint P. Bestimmungen letzterer Art, welche er den Korinthern mündlich (vielleicht auch mit in seinem verlorenen Briefe 5, 2) zur Beobachtung übergeben hat. Er hat bei Gründung der Gemeinde und nachher äussere Einrichtungen getroffen, und freut sich, dass man die-

---

Tisch.) haben  $\Sigma\text{ACD}^*\text{FGLP}$  Minusk. Chrys. Theodoret al. Diese Bezeugung ist gegen die der Recepta ( $\text{BD}^*\text{EK Or.}$ ) so überwiegend, dass letztere als exegetische Näherbestimmung erscheint. — V. 7.  $\gamma\upsilon\upsilon\eta$  ἡ  $\gamma\upsilon\upsilon\eta$  haben  $\Sigma^*\text{ABD}^*\text{FGP}$  73. 118. Dial. Isidor. Theodoret. So Lachm., Rück., Tregell., Tisch. Richtig; der Artikel ward nach dem Vorherigen und Folgenden weggelassen. — V. 11. Elz. hat die beiden Glieder in umgekehrter Ordnung (vertheidigt von Rinck), aber gegen entscheidende Zeugen. Die Voranstellung des Mannes schien natürlicher. — V. 14. ἡ fehlt bei entscheidenden Zeugen; getilgt von Lachm., Rück., Treg., Tisch. Zusatz, die Frage zu bezeichnen. —  $\alpha\upsilon\tau\eta\ \eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$   $\Sigma\text{ABCD}^*$  EHP Minusk. Euthal. Damasc. haben  $\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\eta$  (so Lachm., Tregell., Tisch.); die l. rec. wird von  $\text{DbKL}$  Chrys. Theod. gestützt. Tert. hat nur  $\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  gelesen. Bei Ermangelung innerer Gründe ist das entschieden bezeugte  $\eta\ \phi.$   $\alpha\upsilon\tau\eta$  vorzuziehen.

\*) Eine Beziehung auf die Parteigungen ist nicht nachweisbar. Man hat sowohl die Pauliner (Neand.), als auch die Christiner (Olsh.) und die Apollonier (Räbiger) als Gegner der Verschleierung der Frauen bezeichnet.



selben im ganzen nach seiner gegebenen Anweisung nicht fahren lässt, sondern festhält (*κατέχευε*, vrgl. 15, 2. 1 Thess. 5, 21. Hebr. 3, 6. 10, 23). Zur Verbindung *παρέδωκα* — *παράδοσις* s. Winer §. 32, 2. S. 210.

V. 3. „Nach dieser allgemeinen Anerkennung aber habe ich euch doch folgendes Besondere zu beherzigen zu geben“. Und nun zuvörderst das Princip der nachherigen Unterweisung. Wegen *ᾤδω* — *εἰδέναι* vrgl. z. 10, 1. Kol. 2, 1. — *παντὸς ἀνδρ.*) Beachte die hervortretende Wortstellung, so wie den Artik. vor *κεφ.*: von jedem Manne das Haupt. Dass aber jeder christliche Mann gemeint sei, mithin P. nicht überhaupt die Schöpfungsordnung (Hofm.) vor Augen habe, nach welcher Christus das Haupt von allem ist (Kol. 1, 16 f. 2, 10), sondern den Organismus der christlichen Gemeinschaft, wie er auf dem Erlösungswerke ruht, ist schon nach diesem ersten Gliede selbstverständlich. Vrgl. Eph. 5, 21 f. — *κεφαλῇ*, wovon die Vorstellung eines gegliederten Ganzen nicht mit Hofm. zu entfernen ist (was an keiner Stelle, auch Kol. 2, 10 nicht, zutreffend wäre), bezeichnet bei allen drei Punkten das nächste, unmittelbare Haupt, was besonders beim zweiten zu beachten ist, da Christus, als Haupt der Gemeinde (Kol. 1, 18. Eph. 1, 22. 4, 15), auch des Weibes Haupt ist (vrgl. Eph. 5, 22 f.). Das mit *κεφ.* bezeichnete Verhältniss ist das der organischen Unterordnung, auch beim letzten Gliede: der, welchem Christus untergeordnet ist, ist Gott (vrgl. 3, 23. 15, 28. 8, 6. Kol. 1, 15. Rom. 9, 5), wobei die dogmatische Auskunft, Christus sei bloss nach seiner menschlichen Natur gemeint (Theodoret, Estius, Calov. u. M.), unpaulinisch ist. Aber auch nicht die freie Unterwürfigkeit wird ausgedrückt (Billr.), sondern, was gerade die Beweisführung erfordert und auch die beiden ersten Glieder ergeben, die objective und, unbeschadet der wesentlichen Gottgleichheit (Phil. 2, 6), in der göttlichen Heilsökonomie nothwendige Unterordnung des Sohnes unter den Vater\*). Viel Polemik gegen den Missbrauch u. St. durch die Arianer u. A. bei Chrys., Theodoret, Theophyl. — Nach Gal. 3, 28 ist zwar die Geschlechterscheidung in Christo (in der geistigen Lebenssphäre des Christentums) aufgehoben; aber diese ideale

---

\*) Treffend Melanth.: „Deus est caput Christi, non de essentia dicitur, sed de ministeriis. Filius mediator accipit ministerium a consilio divinitatis, sicut saepe inquit: Pater misit me. Fit hic mentio non arcanae essentiae, sed ministerii“. — In diesem ministerium steht auch der erhöhte, herrschende Christus und giebt endlich das Reich an den Vater. S. 15, 28.

Gleichgeltung des Geschlechts hebt die empirische Unterordnung in der Ehe so wenig auf, wie die Rangverhältnisse in anderen irdischen Beziehungen, z. B. der Herren und Knechte. — *κεφ. δὲ X. ὁ Θεός*) Die Rangordnung steigt bis zum höchsten Oberhaupte, welches mittelbar durch Christum auch des Mannes Haupt ist. So wird es desto einleuchtender, dass zwar der vor Gott in der Versammlung betende oder prophetisch redende Mann nicht bedeckten Hauptes sein darf, s. V. 7, dagegen aber das betreffende Verhältniss der Frauen um so weiter von dem der Männer verschieden ist.

V. 4. Erste Folge aus jener Rangordnung. — Nach Meyer soll die gefolgerte Bevorrechtung der Männer die Rüge der Frauen nur vorbereiten. Er meint: hätte Paulus die Männer zurechtweisen wollen, weil sie mit bedecktem Haupte in Korinth gebetet und begeisterte Vorträge gehalten hätten (Chrysios und von Aelteren; s. dagegen Bengel und Storr Opusc. II. S. 283): so würde er sich, wie im Folgenden über die Frauen, ausführlicher darüber verbreitet haben. Aber seltsam bliebe denn doch eine solche, nicht durch die Sache, sondern nur durch die Logik veranlasste Completirung. Verkennt man aber nicht, dass es sich hier nicht um Abstellung schon eingerissener Missbräuche, sondern um Bewahrung vor Abirrungen handelt, so erhellt das Verfahren des Ap. als durchaus sachgemäss. — *προσευχ.*) vom lauten öffentlichen Beten in Versammlungen. Denn dass P. seine Lehren für den Bereich des Gemeindelebens, nicht aber für den häuslichen Gottesdienst giebt (Hofm.), ist schon aus dem hier u. V. 5 zugefügten *προφητεύειν* ersichtlich, welches nicht wie das *σχολάζειν* *τῇ προσευχῇ* 7, 5 für die Privat-Andacht von Mann und Frau passt, sondern immer den öffentlich lehrhaften Gebrauch des betreffenden *χάρισμα*, nämlich der apokalyptischen Rede, meint (Act. 2, 17 f. 19, 6. 21, 9. 1 Kor. 13 u. 14. Matth. 7, 22). Auch setzt V. 5 f. u. V. 10 die Oeffentlichkeit voraus, wie denn auch a priori nicht anzunehmen ist, dass P. für die häusliche Erbauung von Mann und Weib so angelegentlich eine bestimmte Costümirung des Kopfs vorgeschrieben haben sollte, was ja eben nur in Vermeidung öffentlichen Anstosses den zureichenden Grund haben konnte, nicht aber in die Freiheit häuslicher Bekleidung einzugreifen von dem freisinnigen Apostel bestimmt war. Wie mag man glauben, er habe gewollt, dass die Frau, wenn sie in häuslicher Abgeschiedenheit mit ihrem Gatten beten wolle (und wie oft konnte eine sehr augenblickliche Veranlassung dazu eintreten!), ja nicht ohne vorgängige Anlegung des *περιβόλαιον*

diesem religiösen Bedürfniss nachkommen solle, widrigenfalls sie sich brandmarke wie eine Hure (V. 5 f.)! — Hat man *προσευχ.* gleich *γλώσσαις λαλεῖν* gefasst (Baur), so rechtfertigt sich dies nicht durch 14, 13, obwohl Zungenreden auch beim öffentlichen Beten der Frauen vorgekommen sein kann. — *προφητ.*) S. z. 12, 10. Die Participia bedeuten: Jeder Mann, wenn er betet oder prophetisch redet, indem er hat u. s. w. — *κατὰ κεφ. ἔχων*) sc. *τι*. S. Fritzsche Conject. I. S. 36. Butt. S. 127. „(Etwas) vom Haupte herab habend, d. h. mit einer Kopfbedeckung“. Die jüdischen Männer beteten mit bedecktem Kopfe, ja mit einer Hülle (Tallith) vor dem Gesichte. S. Lightf. Hor. S. 210 f. Michael. Anm. S. 244 f. Die hellenische Sitte aber forderte das entblösste Haupt bei den heiligen Verrichtungen (Grot. z. V. 2. Herm. gottesd. Altert. §. 36, 18 f.), während sich die Römer beim Opfer verhüllten (Serv. ad Aen. 3, 407. Dougt. Anal. II. S. 116). Vrgl. Heinrici S. 300 f. Die hellenische Sitte war natürlich in den hellenischen Gemeinden vorherrschend geworden und hatte sich auch dem tiefblickenden Heidenapostel so ganz der gottgeordneten Rangstellung des Mannes entsprechend dargestellt (V. 3), dass ihm die Verhüllung des männlichen Hauptes als Entehrung der letztern erschien. — *καταισχ. τὴν κεφ. αὐτοῦ*) So, mit Spirit. len., ist *αὐτοῦ* zu schreiben, vom Standpunkte des Redenden aus, also ohne Reflexion (sein eigenes Haupt), welche der Context nicht an die Hand giebt. Der Nachdruck des Prädicats liegt vielmehr auf *καταισχύνει* wie auch in V. 5. Jeder Mann, wenn er betet u. s. w., schändet sein Haupt; inwiefern aber, darüber hat bereits V. 3 den Aufschluss gesichert, nämlich (und damit schwindet das Bedenken Baur's gegen die Argumentation, als ob auch für den Mann aus seiner Abhängigkeit V. 3 die Verhüllungspflicht fliesse) insofern er an seinem Haupte keine menschliche Unterthänigkeit darstellen kann, ohne die Würde seines Hauptes aufzuopfern. An diesem muss man sehen (und davon ist die Unbedecktheit das Zeichen), dass kein Mensch, sondern Christus und durch diesen Gott selbst des Mannes Haupt (Herr) ist. Sonach ist *τὴν κεφαλ. αὐτοῦ* nicht einfach wie *κατὰ κεφαλῆς* vom leiblichen Haupte zu fassen (Erasm., Beza, Grot., Estius, Beng., Flatt, Ewald, Neand., Meyer), sondern mit Oecum., Theophyl. (zweifelhaft), Calvin, Calov. u. V. auch Heydenr., Rück., de Wette, Osiand., Maier, Hofm. betreffs des Mannes von Christo, sodann (V. 5) betreffs der Frau vom Manne. Es handelt sich für beide bei der Haupttracht um eine symbolische Darstellung des von Gott verordneten Verhältnisses der Unterordnung. Diese Beziehung

fordert der durch Artikel und Pronomen hervorgehobene Hauptbegriff κεφαλῇ, der auf den V. 3 ausgesprochenen Grundsatz unmittelbar zurückweist. Die besondere Beziehung von κεφαλῇ hat eben in jedem Falle der Zusammenhang zu geben. Deshalb ist es auch unnöthig, mit Wolf, Billr., Olsh. eine Doppelsinnigkeit anzunehmen, nach welcher das eigne Haupt und Christus gemeint sein soll.

V. 5. Zweite, gegentheilige Folge aus V. 3, nämlich für die Weiber. — Das Beten und prophetische Reden der Frauen in Versammlungen wird hier als erlaubt gesetzt; 14, 34 hingegen wird ihnen Schweigen auferlegt; vrgl. auch 1 Tim. 2, 12, wo ihnen das Lehren verboten wird. Meyer löst den anscheinenden Widerspruch zwischen u. St. u. 14, 34 durch die Bemerkung, dass Cap. 14 von der Gesamtversammlung der Gemeinde, von der ganzen ἐκκλησία die Rede sei (V. 4. 5. 12. 16. 19. 23. 26 f. 33). Davon sei an u. St. keine Spur, daher der Ap. hier, wo er den Frauen das προσεύχεσθαι ἢ προφητεύειν nicht verbietet und gleichwohl nicht den blossen Familiengottesdienst meinen kann (s. z. V. 4), kleinere Andachtsversammlungen in der Gemeinde, beschränkere gottesdienstliche Cirkel, welche unter den Gesichtspunkt der Hausgemeinden fallen (16, 19. Rom. 16, 5. Kol. 4, 15. Philem. 2), im Auge habe. Da der hier besprochene Gegenstand, wie schon aus dessen specieller Beschaffenheit zu schliessen ist, durch den korinthischen Brief selbst beim Ap. zur Bescheidung angebracht sein muss, so verstanden die Leser auch, welche Art von Versammlungen, in denen die Frauen beten und prophetisch reden durften, gemeint sei, und dass die gegenwärtige Anweisung nicht durch das „taceat mulier in ecclesia“ wieder aufgehoben werde. Mit Recht hebt er hervor, dass die Schwierigkeit, durch die von ihm früher getheilte Annahme nicht gelöst wird, Paulus habe das Verbot 14, 34 hier nur einstweilen aufgeschoben, um erst von dem, was doch ganz unerlaubt sein sollte, vorläufig bloss einen äussern Missstand zu rügen und zu corrigiren. Auch Grot. zerhieb so den Knoten mit der Bemerkung: 14, 34 sei die Ausnahme zu denken: „nisi speciale Dei mandatum habeant“. Aber Meyer's jetzige Erklärung verfällt doch zum Theil den von ihm selbst gegen Hofm. gerichteten Einwürfen. Durch nichts im Contexte ist verwehrt, auch hier an die Gemeindeversammlung zu denken. Der Unterschied beider Aussagen liegt vielmehr darin, dass hier von der geordneten Betheiligung der Frauen an der Erbauung die Rede ist, dort aber nicht ein allgemeines Verbot des Lehrens ausgesprochen (wie 1 Tim. 2, 12), sondern eine sich vordrängende Theil-

nahme an den exstatischen Leistungen der Gemeindeglieder gerügt wird. Nur unter dieser Voraussetzung stehen die Verse 14, 34 f. am rechten Ort. Vrgl. Heinrici S. 458 f. — ἀκατακάλυπτω) Polyb. 15, 27. 2. Ueber den Dativ: Wiener §. 31, 7. S. 203. — τῇ κεφαλ. αὐτῆς ist wie V. 4 τ. κεφ. αὐτοῦ zu verstehen: Das betende Weib sollte ihr Haupt d. h. ihren Mann dadurch ehren, dass sie, was durch die Kopfverhüllung geschähe, das ihr zukommende Verhältniss der Unterordnung darstelle; statt dessen verunehrt sie ihr Haupt, indem sie sich trägt nicht wie eine Ehefrau, an deren Kopftracht man sieht, dass der Mann ihr Haupt (Herr) ist, sondern wie eine Buhldirne, deren geschorenem Kopfe der unverhüllte Frauenkopf gleich kommt. — ἐν γὰρ ἐστι etc.) denn sie ist nichts anderes, als diejenige welche geschoren ist. Wie das lange Haupthaar eine weibliche Zierde war bei Juden und Heiden, so war das abgeschorene ein Zeichen entweder der Trauer (Deut. 21, 12. Hom. Od. δ, 198. ω, 46. Eur. Or. 458. Herm. Privataltert. §. 39, 28) oder der Schamlosigkeit (Elsner Obs. S. 113) und sogar Strafe der Ehebrecherinnen (Wetst. z. St.). Daher will Paulus sagen: eine unverhüllte Betende steht für das durch die Erscheinung bestimmte öffentliche Urtheil auf völlig gleicher Linie mit derjenigen, welche die Haarschur einer Buhlerin hat. — ἐν κ. τὸ αὐτό) nachdrücklich: unum idemque. S. Beispiele b. Kypke II. S. 220. Das Subject dazu ist πᾶσα γυνή etc., nicht das unbedeckt Erscheinen, so dass eigentlich τῷ ἐξυρῆσθαι stehen sollte (Billr.). Das Neutr. aber steht, weil das Subject als allgemeiner Begriff aufgefasst ist. Vrgl. 3, 8. Zum Dativ: Kühner II. S. 560. Krüger §. 48, 14, 9. — Die Form ξυράω ist weniger attisch begründet als ξυρέω. S. Lobeck ad Phryn. S. 205.

Anmerk. Die Zweifel betreffs des Decorums, welche P. so scharf und entschieden zurückweist, müssen erst nach Entfernung des Ap. von Korinth wahrscheinlich durch ungebührliche Ausdehnung des Grundsatzes der christlichen Freiheit auf Veranlassung der Theilhabung an den Geistesgaben V. 4 und gewiss unter Einwirkung der grösseren Ungebundenheit hellenischer Frauentracht eingerissen sein, weil er anwesend ihn nicht hätte aufkommen lassen. Im Gegensatz dazu erstrebten dann befangene Gemüther eine andere Observanz auch für die Männer. Der Brief der Korinther selbst muss, wo er von der Befolgung der apostolischen Anweisungen in Korinth geredet hat (V. 2), eine Anfrage über jenen speciellen Punkt enthalten haben (vrgl. z. V. 5), die P. in der Voraussicht grösserer Missstände energisch erledigt. Dass aber Paulus die Jungfrauen nicht erwähnt, beweist, dass von ihnen der



Missbrauch nicht mit getrieben war, obgleich Tertull. (de virginib. veland.) d. St. grundlos auch auf sie bezog.

V. 6. Begründung von *ἐν ἔστι* etc. V. 5. Das begründende Moment liegt darin, dass der Schritt von der Nichtverhüllung zur Scheerung nur der der Folgerichtigkeit ist, das Entehrende aber, welches in der Scheerung liegen würde, die Verhüllung fordert, mithin zwischen Scheerung und Verhüllung keineswegs die Nichtverhüllung als ein Indifferentes in der Mitte liegt, sondern der sittlichen Kategorie nach mit der Scheerung zusammenfällt. „Denn wenn ein Weib keine Hülle anlegt, wenn sie einmal so schamlos ist, so soll sie sich auch (noch dazu) scheeren lassen“. Eine Forderung der Consequenz (Winer §. 43, 1. S. 292), nur dazu dienend, das Absurde der unziemlichen Emancipation beim öffentlichen Beten und Reden (denn allgemein können nach V. 5 diese Vorschriften nicht sein; gegen Hofm.) recht fühlbar zu machen. Der bloss zulassenden Fassung entspricht die Schlussfolge nicht; vrgl. vielmehr *κατακαλυπτέσθω. — τὸ κείρ. ἢ ξυρᾶσθαι* „Plus est radi (ξυρ.) quam tonderi“, Grot. Vrgl. Valck. ξυρ. ist rasiren, mit dem Scheermesser (ξυρόν). Beide Worte verbunden: Mich. 1, 16. LXX. Beachte die Nichtwiederholung des Artikels bei der zwiefachen Bezeichnung der einen unanständigen Sache.

V. 7—9. *Γάρ*) führt die Begründung des bestehenden Brauchs für Mann und Weib aus dem Schöpfungsberichte der Genesis ein, indem zugleich der V. 3 ausgesprochene Grundsatz in Bezug auf beide von hier aus beleuchtet wird. — *οὐκ ὀφείλει*) nicht: „er ist unverpflichtet“, was nach V. 3 nicht genug wäre, sondern: „nicht soll er“, im Gegensatz gegen die Frau, welche soll (V. 5. 10). Vrgl. 2 Kor. 12, 14. — *ἐκὼν κ. δόξα* etc.) Mit dieser Würde stände die Verbindlichkeit, bedeckt zu beten u. s. w., in Widerspruch, weil die Kopfbedeckung ein Zeichen der Unterwürfigkeit unter menschliche Gewalt ist, V. 10. Ebenbild Gottes (Gen. 1, 26 f.) ist ein Mann als solcher (*ἀνὴρ*), insofern er, den Charakter Adam's tragend, die Herrschaft über die Erde hat. Andere Bestandtheile des göttlichen Ebenbildes gehören nach dem Zusammenhange nicht hieher, auch die kirchlichen Bestimmungen nicht. Zugleich ist er Gottes Glorie, insofern er eben als das Ebenbild Gottes thatsächlich in seiner Erscheinung als Mann die Herrschermajestät Gottes menschlich darstellt. Rück. nach Aelteren (b. Wolf) meint, *δόξα* solle hier *דְּמוּת* Gen. 1, 26 wiedergeben, wie auch Num. 12, 8. Ps. 17, 15 *דְּמוּתָא* bei den LXX durch *δόξα* gegeben sei.

Aber hätte Paulus **דְּמִית** ausdrücken wollen, so würde ihm gewiss auch aus der so wichtigen und allbekannten Stelle Gen. 1, 26 das Wort der LXX **ὁμοίωσις** zu Gebote gestanden haben. **Δόξα** entspricht einfach dem Hebr. **כְּבוֹד**. — Als Gottes Ebenbild und **δόξα** bezeichnet P. nur den Mann; denn das eheliche Verhältniss hat er im Auge, in welchem eben nur dem Manne die Herrschaft verliehen ist. Die Frau hat hiernach dem ganzen Zusammenhange gemäss nur als **δόξα ἀνδρός** zu erscheinen, insofern nämlich ihre ganze eheliche Würde, die Hoheit, das Eheweib des Mannes zu sein, vom Manne herrührt und im Gehorsam gegen den Mann geführt wird, so dass das Weib nicht die Trägerin einer eigenen selbständigen Herrlichkeit, einer **ἰδία δόξα** ist, sondern die Majestät des Mannes, welche mittelbar und abgeleiteter Weise auf sie übergeht, in ihr sich darstellt. Treffend vergleicht Grot. den Mond als „lumen minus sole“. Nur diese Erklärung von **δόξα ἀνδρός** ist contextmässig und dem vorherigen **δόξα θεοῦ** begrifflich entsprechend, ohne dem, was dann V. 8 f. gesagt wird, vorzugreifen. Die Vorstellung des **ordo conjugalis** ist es, was den Begriff der **δόξα**, die beim Manne: **θεοῦ**, beim Weibe: **ἀνδρός** ist, bestimmt, nicht der Begriff des „Menschentums“ (Hofm.), welches im Manne ursprünglich verwirklicht, im Weibe aber zu einer von da her abgeleiteten Verwirklichung gekommen sei. — **εἰκών** lässt Paulus bei der Frau weg, nicht weil er der Frau das göttliche Ebenbild absprechen will, auch nicht im richtigen Gefühle, dass es zur Geschlechtsverschiedenheit unpassend und dass bei der untergeordneten Stellung der Frau in der Ehe zu viel damit gesagt wäre (de Wette, Meyer), sondern weil von dem göttlichen Ebenbilde nicht im allgemeinen, sondern in bestimmter Beziehung auf die Würdestellung des Mannes gesprochen wird. — V. 8. Denn nicht ist vorhanden Mann aus Weib u. s. w., sondern das Daseinsverhältniss beider ist umgekehrt. — V. 9. **γάρ** ist dem **γάρ** V. 8 untergeordnet: „denn auch nicht geschaffen ward ein Mann um des Weibes willen, sondern umgekehrt“. Dies ist die concrete historische Bestätigung des V. 8 allgemein ausgesprochenen Verhältnisses, in welchem beide Geschlechter zu einander stehen, aus ihrer Schöpfungsgeschichte, wobei P. im Hinblick auf Gen. 2, 18 nicht wieder **ἐκ**, sondern **διὰ** eintreten lässt, welches aber nach der Bekanntheit der Geschichte auch über die Richtigkeit des **ἐκ** keinen Zweifel lässt. In **καὶ γάρ** gehört **καὶ** (welches den Begriff von auch schon ausdrückt, Hartung I. S. 135) zu **οὐκ ἐκτίσθη**. Schon mit der Schöpfung des ersten Paares hat

das bestehende genetische Verhältniss beider Geschlechter V. 8 angehoben.

V. 10. *Διὰ τοῦτο*) nämlich weil das durch die Schöpfungsordnung gesetzte Verhältniss der Frau zum Manne so ist, wie V. 7—9 angegeben. — *ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφ.*) „eine Gewalt, d. h. das Zeichen einer Gewalt (d. i. nach dem Contexte: der männlichen Gewalt, unter welcher sie steht) auf dem Haupte haben“, womit Paulus eine Kopfbedeckung meint, insofern eine solche nämlich etwas bedeutet\*). So Chrys.\*\*), Theodoret, Oecum., Theophyl. und die meisten Aelteren und Neueren, auch v. Hengel Annot. S. 175 f. Lücke in d. Stud. u. Krit. 1828. S. 571 f. Billr., Rückert, Olsh., de Wette, Osiand., Ewald, Neand., Maier, Weiss, Vilmar in d. Stud. u. Krit. 1864. S. 465 f.; vrgl. Düsterdieck daselbst 1863. S. 707 f. Dass *ἐξουσία* ein Zeichen fremder Gewalt bedeutet, wodurch ja der Ausdruck nur seine bestimmte Beziehung hat, nicht aber in sein Gegentheil verkehrt wird (Einwand Hofm.), rechtfertiget sich eben so aus dem Zusammenhange, wie Diod. Sic. 1, 47 in den Worten *ἔχουσαν τρεῖς βασιλείας ἐπὶ τῆς κεφ.* der Context zweifellos macht, dass *βασ.* Symbole eigener Herrschaft (Diademe) bezeichnet. Vrgl. auch den Schmuck ägyptischer Priester, welcher als Symbol der Wahrheit *ἀλήθεια* hiess, Diod. Sic. 1, 48. 77. Ael. V. H. 14, 34. Schleusner erklärt *ἐξουσ.* ein Zeichen der Ehre (der Verheiratheten vor den Ledigen). Aber dagegen ist der Wortsinn von *ἐξουσία* und der Context (V. 9). Beng. u. Schrader: ein Zeichen der Befugnis zum öffentlichen Reden. Aber der ganze Zusammenhang führt auf die Herrschaft des Mannes über das Weib. Von der potestas orandi etc. hat der ganze Abschnitt nichts, auch nicht davon, dass sie vom Manne (Schrader) gegeben werde. Contextwidrig, da vorher *διὰ τὸν ἄνδρα* gesagt war, auch Hagenbach in d. Stud. u. Krit. 1828. S. 401: *ἐξουσ.* sei ein Zeichen der Abkunft. Paulus habe das Wort nach der Analogie von *παρουσία* u. s. w. gebildet, — wodurch dem Worte nicht einmal seine lexicalische Bedeutung, die doch dem Ap. u. dem Leser so geläufig war, gelassen wird. Nach anderen soll *ἐξουσία* unmittelbar einen Schleier bedeutet haben (Michael., Schulz), wobei man mit aller Willkür auch hebräische Worte zur Hülfe gerufen hat (Cappell., Cleric., Hammond,

\*) Luthers Glosse: „das ist der Schleier oder Decke, dabei man merke, dass sie unter des Mannes Macht sei, Gen. 3, 16“.

\*\*) *Ἄρα τὸ καλύπτεσθαι ὑποταγῆς καὶ ἐξουσίας.* Und zu V. 7 sagt er: wie der Mann zum Zeichen seiner *ἀρχή* unverhüllt beten müsse, so sei es für die Frau ein Frevel *τὸ μὴ ἔχειν τὰ σύμβολα τῆς ὑποταγῆς.*

Seml., Ernesti), Hitzig aber in d. theol. Jahrb. 1854. S. 129 f. das Wort für ein judengriechisches ausgiebt, und zwar aus ἐξ Ἰσού entstanden, da der Schleier zwei vorne und hinten im Gleichgewichte überhängende Hälften gehabt habe. Allein jeder derartige Versuch scheitert daran, dass ἐξουσία, Macht, ein so höchst gangbares Wort ist, in diesem seinem Wortsinne auch hier treffend passt, als Name eines Schleiers aber gänzlich ohne Spur oder Analogie im Griechischen wäre, wie denn auch die Ableitung von ἐξ Ἰσού nichts als eine etymologische Unmöglichkeit ist. Noch andere nehmen an, ἐξουσ. sei hier nicht Gewaltszeichen, sondern Gewalt selbst. So auf verschiedene verkehrte Weise Aeltere b. Wolf, und neuerlich Kypke und Pott. Ersterer setzt nach ἐξουσ. ein Komma und erklärt: „propterea mulier potestati obnoxia est, ita ut velamen (vgl. V. 4) in capite habeat“. Allein der Sinn von ὀφείλειν τι würde statt ἐξουσίαν vielmehr ἱπακοήν erfordern haben. Pott (im Götting. Weihnachtsprogr. 1831. S. 22 f.): „mulierem oportet servare jus s. potestatem in caput suum, sc. eo, quod illud velo obtegit“. Nicht sprachwidrig (Apoc. 11, 6. 20, 6. 14, 18 vgl. Luk. 19, 17), aber desto contextwidriger, da nach V. 9 das Weib über sich selbst gerade keine Macht hat und deswegen den Schleier tragen soll. Auch Hofm. verwirft die symbolische Deutung von ἐξουσία und findet nur in der Oertlichkeit des Ausdrucks ἐπὶ κεφαλῆς das uneigentliche Moment (die ganz heterogene Vorstellung von Stellen wie Act. 18, 6 vergleichend); der Gedanke sei: das Weib müsse eine Gewalt auf oder über dem Haupte haben, weil sie einer solchen untergeben sein müsse. So wäre also die männliche Macht gemeint, welche sie auf sich haben müsse. Aber um dieses Allgemeine und Selbstverständliche handelt sich's gar nicht, sondern um die Verschleierung, zu welcher sie verbunden sei. Die versuchten Conjecturen sind ihrer Willkürlichkeit wegen nicht weiter zu erwähnen. Die Symbolik übrigens, welche hier P. der weiblichen Verschleierung in den Versammlungen zueignet, findet in dem Altertume keine directen Analogien (s. dieselben b. Baur in d. theol. Jahrb. 1852. S. 571 f.); man darf sie daher mit Lücke dem genialen Ap. selbst zuschreiben, so uralt auch die Sache selbst, das verschleierte Erscheinen der verheiratheten Frauen, in der hebräischen Anstandssitte war (Ewald Altert. S. 269 f.). — διὰ τοὺς ἀγγέλους wird von Wassenbergh und Baur für eine Glosse gehalten, wozu auch Neand. geneigt war. Würde es ein neues Moment in die Reihe der Gründe einführen, so dürfte es allerdings als eine spätere wohlgesinnte Erweiterung, ähnlich wie καὶ ἡσιεῖα 7, 5, zu



beurtheilen sein; denn es handelt sich hier nicht mehr um Vervollständigung der Beweise, sondern um die Feststellung des Ergebnisses. Nimmt man aber in Betracht, dass nach jüdischer Vorstellung, die sich hier mit hellenischen Ideen berührt (Heinrici S. 317), die Engel Vermittler der Welterschöpfung und Leitung sind, und dass P. dieselbe in Bezug auf die mosaische Gesetzgebung sich aneignet (Gal. 3, 19), so ist die Erwähnung dem Zusammenhange gemäss dahin zu verstehen: „die Rücksicht auf die Schöpfungsordnung (V. 8. 9), deren Vermittler und Hüter die Engel sind, macht es der Frau zur Pflicht, ihr Haupt zu verhüllen“. (Vrgl. v. Hengel S. 181 f.). Unter Annahme dieser Erklärung ist *διὰ τ. ἄγγ.* nicht formula obsecrandi (Heydenr., welcher mit Vorst., Hamm., Bengel, Zachar. wunderlicher Weise eine Beziehung auf Jes. 6, 2 annimmt), aber es fügt auch nicht zu dem innern Motive (*διὰ τοῦτο*) ein äusseres: „um der Engel willen“, um bei ihnen keine Missbilligung zu erregen (*τοὺς ἄγγέλους αἰδέσθηναι*, Chrys.), wie Meyer mit Berufung auf Erasm. Paraphr. erklärt: „Quodsi mulier eo venit impudentiae, ut testes hominum oculos non vereatur, saltem ob angelos testes, qui vestris conventibus intersunt, caput operiat“. Meyer fügt hinzu: Dass die heiligen Engel bei den gottesdienstlichen Versammlungen gegenwärtig seien, ist eine Idee, welche P. aus dem Judentume (LXX. Ps. 138, 1. Tob. 12, 12 f. Buxt. Synag. 15. S. 306. Grot. z. St. Eisenm. entdeckt. Judent. II. S. 393) beibehalten und, der dienstlichen Bestimmung Hebr. 1, 14 entsprechend, aber ohne jüdische Ausspinnungen, zu einem Bestandtheile seiner christlichen Vorstellung gemacht hat. Ob er aber speciell die Schutzengel (Act. 12, 15. Matth. 18, 10) gemeint habe (Hieron., August. de trin. 12, 7, Theodoret, vrgl. Theophyl.), bleibe sehr zweifelhaft, da er nirgends eine bestimmte Aeusserung über dieselben hat. Auch eine Beziehung auf Gen. 6, 1—4 (schon Tert. u. M., vrgl. auch Kurtz d. Ehen d. Söhne Gottes S. 177 u. Hofm.) liegt völlig fern. Hofm. trägt den Gedanken ein: „dass die in der körperlichen Welt ihr Walten habenden Geister in die Versuchung kommen können, zu dem Weibe in diejenige Beziehung zu treten, welche dem Manne zugetheilt ist“. Auch nach Hilgenf. in s. Zeitschr. 1864. S. 183 weist u. St. auf die Erzählung im B. Henoch. 5 f. von dem Vergehen der Engel mit Menschentöchtern zurück. Andere erklären von den bösen Engeln, welche durch die Unverhüllten zur Wollust gereizt werden (Tert. c. Marc. 5, 8 de virg. de vel. 7 al.)\*),

\*) Test. XII. patr. S. 529 gehört nicht hieher (gegen Bretschn.).



oder die Männer dazu reizen (Schöttg., Zelt., Mosh.), oder den Unverhüllten Schaden anthun könnten (Wetst., Seml.). Andere verstehen die frommen Männer (Clem. Al.), oder die christlichen Propheten (Beza), oder die Gemeindevorsteher (Ambros.), oder die Brautwerber (Lightf.), oder die feindlichen Kundschafter (Heum., Aleth., Schulz, Morus, Storr, Stolz, Rosenm., Flatt, Schrader). Lauter Erklärungen welche eine nähere Bestimmung für *ἄγγελοι* erforderten.

V. 11. Was Paulus von V. 7 an gesagt hat, konnte von den Männern zur Verachtung der Weiber, und von den Weibern zur Geringschätzung ihres eigenen Standpunktes gemissdeutet werden. Daher diese Cautele (*ἐπάγει τὴν διόρθωσιν*, Chrys.) wider die mögliche Verrückung des christlichen Verhältnisses beider Geschlechter, das trotz der nach christlicher Ordnung bestehenden gottesdienstlichen Sitte auf gegenseitiger Abhängigkeit beruht: „Doch ist weder Weib ohne Mann, noch Mann ohne Weib in Christo“, d. h. doch findet zwischen beiden in der christlichen Lebenssphäre (*ἐν κυρίῳ*) ein solches Verhältniss statt, dass weder das Weib vom Manne gesondert, d. i. ausser Gemeinschaftsverband mit ihm und auf eigene Hand dasteht, noch umgekehrt. Sie sind als christliche Ehegatten (vgl. V. 3) zu gegenseitiger, einander ergänzender Zusammengehörigkeit vereinigt; kein Theil eine Sonderperson für sich. So giebt *ἐν κυρίῳ* dem hier ausgesagten Verhältnisse die specifische Bestimmtheit, in welcher es statt finde. Ausserhalb Christi, in einer profanen Ehe dieser Welt, verhielte sich's nicht so. Wollte man mit Storr, Heydenr., Rückert, Hofm. *ἐν κυρίῳ* als Prädicatsbestimmung nehmen: „weder das Weib steht in Verbindung mit Christo ohne den Mann, noch umgekehrt“, so käme dies auf die Deutung des Grot. hinaus: „Dominus neque viros exclusis feminis, neque feminas exclusis viris redemit“, oder auf den Sinn Hofm., dass in einer christlichen Ehe das Verhältniss zum Herrn ein gemeinschaftliches beider Theile sei, — welche Gedanken aber für den Zusammenhang viel zu allgemein, selbstverständlich und unwesentlich wären. Olsh. (vgl. Beza): „durch die Ordnung Gottes“. Allein *ἐν κυρ.* ist der solenne Ausdruck von Christo; die Hinweisung auf die göttliche Ordnung folgt erst V. 12.

V. 12. „Denn wenn das nicht so wäre, so wäre ja das Christentum der natürlichen göttlichen Ordnung entgegen“.

---

Die Stelle ist eine Warnung vor der Eitelkeit des Kopfschmucks, deren verführerisches Wesen durch einen Beweis a majori ad minus gezeigt wird.

Dies zugleich gegen Rückert, welcher V. 12 beschuldigt, er habe keine Beweiskraft für V. 11. — ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρ.) sc. ἐστὶ, nämlich in Hinsicht der ersten Entstehung. Vrgl. V. 8. — ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυν.) in Hinsicht der fortgesetzten Entstehung. ἐκ bezeichnet das unmittelbare Ausgegangensein nach der als bekannt vorausgesetzten Schöpfungsgeschichte des Weibes Gen. 2, 21 f.; διὰ die Vermittelung auf dem Wege der Geburt; alle Männer sind γεννητοὶ γυναικῶν Matth. 11, 11. Gal. 4, 4. Auch beim zweiten Gliede konnte P. wieder ἐκ setzen (Matth. 1, 16. Gal. 4, 4), aber er wollte die Verschiedenheit der ersten und der fortgesetzten Schöpfung bezeichnen. Und um die Heiligkeit der sittlichen Verpflichtung dieser genetischen Zusammengehörigkeit fühlen zu lassen, setzt er hinzu: τὰ δὲ πάντα ἐκ τ. Θεοῦ: das Sämmtliche aber, was hier in Rede steht („vir, mulier et alterius utrius mutua ab altero dependentia“, Beng.), ist aus Gott, von Gott herrührend und geordnet. Zu diesem ἐκ vrgl. 2 Kor. 5, 18. 1 Kor. 8, 6. Rom. 11, 36.

V. 13—15. Zum Schlusse werden die Leser, was insonders das fragliche Beten der Frauen betrifft, noch auf die Stimme der Natur selbst hingewiesen. Sie werden gefragt: „ist es geziemend — urtheilet darüber in eurem eigenen Innern — ist's geziemend, dass ein Weib unverhüllt Gebete thue? lehrt euch auch nicht (οὐδέ) die Natur selbst das Gegentheil?“ — ἐν ὑμῖν αὐτοῖς) ohne alle äussere Beeinflussung; vrgl. 10, 15. — τῷ Θεῷ) an sich überflüssig, aber emphatisch zugesetzt, um die Unziemlichkeit der Unverhülltheit, in welcher das betende Weib mit dem Höchsten zu verkehren dasteht, desto tiefer fühlen zu lassen. — Ueber die verschiedenen Structuren von πρέπον ἐστὶ s. Buttm. S. 239. — Die φύσις ist nicht bloss das natürliche Verhältniss des Urtheils und Gefühls zur Sache, der von Natur inwohnende Sinn und Tact für das Schickliche, das instinctive Schicklichkeitsbewusstsein, das in Betreff des fraglichen Punktes durch Gewohnheit hergestellt und φύσις geworden ist (Meyer, vrgl. schon Chrys.), sondern es ist die Naturordnung, πραγμάτων αὐτῶν ἡ ἀλήθεια im Gegensatz von Unterricht, Kunst und positivem Gesetz (Catene S. 211), welche den Unterschied der Geschlechter auch in der Tracht zu bewahren gebietet. Rom. 1, 26. 27. 2, 14. Vrgl. über φύσις Heinrici S. 320 f. Hofm.: die schöpfungsmässige Ordnung der Dinge. Diese „lehrt“, wenn der Mensch naturam sequitur ducem. Es ist daher überflüssig, anzunehmen, ὅτι hänge gar nicht von διδάσκει ab, sondern bringe die Begründung der Frage, wobei mithin διδάσκει seinen Inhalt aus der ersten Vershälfte

zu ergänzen fordern würde. Wie contort und missverständlich hätte dann P. geschrieben, indem er *ὅτι* setzte, statt sich klar und bestimmt mit *γάρ* auszudrücken! Meyer wird der Tragweite dieser Ausführung und dem Begriffe *φύσις* nicht gerecht, weil er in V. 14. 15 nur eine Thatsache ästhetischer Gewöhnung, also etwas Zufälliges findet. In der ästhetischen Gewöhnung, die in ihren Formen der Mode unterworfen sein mag, drückt sich vielmehr ein Naturgesetz aus, das die bestehende Sitte rechtfertigt. Ueber die Versuche Aelterer, *φύσις* zu bestimmen, s. Polus u. Wolf. — *αὐτή*) unabhängig von allen anderen Unterweisungen. — Ueber die Sache selbst (*κόμην δὲ ἔχειν καὶ εὐκομον εἶναι γυναικιώτερόν ἐστι*, Eustath. ad Il. γ. S. 288) s. Periz. ad Ael. V. H. 9, 4. Wetst. z. St. In alten hellenischen Zeiten war das reiche, wohlgepflegte Haupthaar eine Zierde des freien Mannes (s. Herm. Privataltert. §. 23, 13 f.). Vrgl. auch 2 Sam. 14, 25 f. In der Kirche wurde das *κομοτροφεῖν* durch Concilien und Päpste den Klerikern wiederholt und streng untersagt\*). S. Decretal. lib. 3. tit. I. cap. 4. 5. 7. — *ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβ. δέδ.*) Grund, weshalb das lange Haar einem Weibe zur Zierde gereiche: weil es statt eines Schleiers gegeben ist, die Stelle eines Schleiers zu vertreten, gleichsam ein natürlicher Schleier zu sein. Damit aber ist das Decorum des hier besprochenen Schleiertragens ausgesagt. Denn ist die *κόμη* eine Ehre für die Frau, weil sie statt Schleiers gegeben ist, so muss ihr auch der Schleier selbst eine Ehre sein, die Verweigerung des Schleiers aber bei ihrem Beten schimpflich. „Naturae debet respondere voluntas“, Beng. *περιβόλαιον*, Umwurf, Hülle überhaupt (s. d. Lexica u. Schleusn. Thes. IV. S. 289), hat hier seine besondere Beziehung auf den Schleier (*καλύπτρα, κάλυμμα*) in Contexte.

V. 16. Der Gegenstand ist beendet; nun noch eine Abweisung aller Streiterei über denselben. — *δοκεῖ*) Vulg.: „si quis autem videtur contentiosus esse“. In *δοκεῖ* läge so eine gewisse Schonung, nach welcher man „videri aliquid esse, quam vere esse dicere maluit“, Fritzsche ad Matth. S. 129. Vrgl. Frotscher ad Xen. Hier. S. 92. Sturz Lex. Xen. I. S. 757 f. So de Wette und Winer §. 65, 7. S. 570. Aber man sieht keinen Grund, weshalb P. eine solche Feinheit des Ausdrucks gewählt haben sollte. Fasst man ferner:

\*) Wenn aber die Tonsur Symbol des geistlichen Lebens im Gegensatz gegen weltliche Eitelkeit sein soll (s. Walter Kirchenr. §. 212), so entspricht dies der Anschauung des Ap. an u. St. keinesweges. Ihm ist das lange Haupthaar eine Unehre des Mannes, weil er es als Zeichen menschlicher Unterwürfigkeit betrachtet.

wenn jem. streitsüchtig zu sein beliebt oder Lust hat (Luther, Grot., Rück.), so verwechselt man den Ausdruck mit der Structur *δοκεῖ μοι*\*). Am einfachsten und völlig wortgetreu ist wie Matth. 3, 9. Phil. 3, 4 zu erklären: wenn jemand sich bedünken lässt, wenn er gedenkt u. s. w., wobei aber der Begriff des Dürfens (Billr.) dem Infinit. willkürlich, weil ohne Grund des Textes (Kühner ad Xen. Mem. 2, 1, 1), zuge tragen werden würde. — *ἡμεῖς τοιαύτην* etc.) declarativ: so sei ihm gesagt, dass wir u. s. w. Vrgl. Rom. 11, 18. S. Winer §. 66, 1. S. 575. — *ἡμεῖς*) ich und die mir Gleichgesinnten. — *τοιαύτ. συνήθ.*) „eine solche Gewohnheit“. Dies wird entweder auf die gerügte Unverhülltheit der Frauen bezogen (Theodoret, Erasm., Grot., Bengel, Mich., Seml., Rosenm., Heydenr., Flatt, Billr., Olsh., Ewald, Neand., Maier, Hofm.), oder auf die Gewohnheit zu streiten (Chrys., Ambr., Beza, Calvin, Pisc., Estius, Calov u. M.; auch Rückert, de Wette). Für letzteres entscheidet sich Meyer; es sei dem nächsten Contexte entsprechend und würde durch *ἡμεῖς* gefordert; daher sei auch nicht mit Theophyl. u. Osiand. die Wahl zwischen beiden Fassungen zu lassen. Allerdings steht *οὐδὲ αἱ ἐκκλ. τ. θεοῦ* dem nicht entgegen, da dies die Streitsucht nicht von allen einzelnen, sondern nur überhaupt von dem Gemeindeverhalten verneint. Aber der Ausdruck *συνήθεια* erscheint bedenklich. Denn Rechthaberei und Streitsucht als eine Gewohnheit zu bezeichnen, als den „leidigen Brauch“, den die Leser zur *ἐξίς* hätten werden lassen, enthielte einen Vorwurf, der nach der vorhergehenden ruhigen und wohlwollenden Erörterung unbegründet und unverständlich ist.

V. 17—34. Rügen u. Vorschriften betreffs der Agapen\*\*).

\*) So auch *δοκῶ μοι*, lubet, volo. S. Ast ad Plat. Phaed. S. 251. Auch *δέδοκται μοι*. S. Ast Lex. Plat. I. S. 552.

\*\*) Zur Textkritik: V. 17. *παραγγέλλων — ἐπαινῶ*) Lachm., Rück., Tregell., früher Tisch., Meyer: *παραγγέλλω — ἐπαινῶν*, nach AC\*FG Minusk. Pesch. (?) Vulg. Aeth. Arm. Vulg. Ambrosiast. Aug. Pel. Beda. Die von Reiche verteidigte u. von Tisch. VIII aufgenommene lect. rec. haben *NC<sup>3</sup>DeEFr.GKLP d e g Copt. Sah. Chrys. Theod. Sedul.* Diese Zeugen sind überwiegend. Wie sehr aber die LA. schwankten, beweisen nicht allein die zahlreichen Correcturen, sondern insbesondere *Dgr\**, Euthal. (*παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶ*) u. B Syrsch. (*παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶν*). Da *οὐκ ἐπ.* wie V. 2 der Hauptbegriff ist, sprechen auch innere Gründe für die lect. rec. — V. 21. *προλαμβάνει*) A. 46 al.: *προσλαμβάν.* So Rückert. Aber offenbar Aenderung, weil man das *προ*, prae, nicht verstand. — V. 22. *ἐπαινέσω*) So auch Lachm. am Rande (aber im Texte *ἐπαινῶ*), Tregell., Tisch. nach *NACDEKLP* und allen Minusk. u. m. Verss. Chrys. Theodoret. Das Praes. ist nach dem Vor-

V. 17. Meyer, der *παραγγέλλω* — *ἐπαινῶν* liest, übersetzt: „Dieses aber (was ich bislang von der Verhüllung der Frauen geschrieben habe) verordne ich, indem ich nicht lobe (d. h. indem ich den Tadel damit verbinde), dass ihr“ u. s. w. Solcher Rückblick auf das Vorige ist zwar nicht durch *τοῦτο* verwehrt, wohl aber dadurch, dass vorher keine Vorschrift, sondern die Begründung des noch bestehenden, aber in Frage gestellten Brauchs gegeben ist. Daher enthalten V. 5 u. 10 auch nicht ein kategorisches Gebot der Verschleierung der Frauen (Meyer), sondern die Einschärfung der Pflicht, verhüllten Hauptes zu beten und den Hinweis auf die Konsequenzen des entgegengesetzten Brauchs. Nach der von Tisch. VIII aufgenommenen LA. hebt sich der neue Abschnitt scharf von dem eben beendigten ab. Der Ap. hat jetzt von Dingen zu reden, die jedes Lob ausschliessen. Daher sagt er, mit Rücksicht auf V. 2 den Satz formend: „Indem ich dies verordne (was jetzt folgt), lobe ich nicht, weil“ u. s. w. Hier wie V. 2 führt *ὅτι* den Grund ein. In demselben Sinne Chrys., Theodoret, Lyra, Erasm., Piscator, Grotius, Calov, Hammond, Bengel, Rück., Hofm. (vgl. auch Schriftbew. II, 2 S. 235 f.). Meyer hält entgegen, dass so *τοῦτο παραγγέλλω*(ν) viel zu früh käme. Aber wenn auch die Vorschriften, die er im Sinne hat, erst nach Darlegung der Missstände gegeben werden, so liegt doch nichts Verwirrendes darin, dass der Ap. gleich im Anfang bemerkbar macht, jetzt handele es sich eben um bestimmte Vorschriften. Dazu zeigt die Haltung der ganzen Rede, wie erregt derselbe ist. — Mit Lachm. den neuen Abschnitt schon V. 16 zu beginnen, so dass sich *φιλόνηκος* auf die *σχίσματα* V. 18 bezöge, hat wider sich, dass *παραγγέλλω* im N. T. immer „praecipio“ heisst (7, 10. 1 Thess. 4, 11. 2 Thess. 3, 4. 6. 10. 12 al.), nicht „verkündigen“, in V. 16 aber keine Anordnung ausgesprochen ist. Auch würde

---

herigen und Folgenden eingekommen. — V. 24. Nach *εἶπε* hat Elz. *λάβετε, φάγετε*, gegen entscheidende Zeugen. Aus Matth. 26, 26. — *κλώμενον*) fehlt bei N\*ABC\* 17. 67\*\* Arm. Ath. Theod. Cyr. Fulg. Bei D\* ist *θρυπτόμενον*, bei Copt. Sahid. Arm. Vulg. al. *διδόμενον*. Mit Recht verdächtigt von Griesb. und getilgt von Lachm., Rückert, Tregell., Tisch. Lauter Ergänzungen. — V. 26. Das nach der lect. rec. nach *ποτήριον* stehende *τοῦτο* ist durch entscheidende Zeugen verurtheilt. Ebenso ist V. 27 *τοῦτον* hinter *ἄρον* späterer Zusatz. — V. 29. *ἀναξίως* fehlt bei N\*ABC 17. Sahid. Aeth., und *τοῦ κυρίου* (nach *σῶμα*) bei denselben u. einigen anderen Zeugen. Beides haben Lachm., Tregell., Tisch. getilgt, und beides ist Glossem. Warum sollte es weggelassen worden sein? — V. 31. Statt *γάρ* hat *δέ* weit überwiegende Zeugen. Ersteres ist erklärende Aenderung. — V. 34. *εἰ*) lect. rec. *εἰ* *δέ*, durch die Zeugen entschieden verurtheilt.



man beim vorherigen Abschnitte einen Abschluss vermissen, und als ein solcher war gerade bei einem Gegenstande des Decorums V. 16 höchst zweckmässig. — *ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖττον* etc.) Euer Zusammenkommen ist von der Art, dass nicht das melius, sondern das pejus als Erfolg daraus hervorgeht, dass es nicht besser, sondern schlechter mit euch (mit eurer christlichen Verfassung) wird. Theophyl. u. Billr. beziehen *τὸ κρεῖττ.* und *τὸ ἥττον* auf die Versammlungen selbst: „dass ihr eure Versammlungen so haltet, dass sie nicht besser, sondern schlechter werden“. Ein matter Gedanke!

V. 18. 19. *Πρῶτον μὲν γὰρ*) Der zweite Punkt wird gewöhnlich (s. Billr., Rück., Olsh., de Wette, Ewald, Maier, Winer §. 63, 1, 2, e. S. 536) in V. 20 gefunden, so dass P. hier zuerst die Spaltungen überhaupt, welche in den Versammlungen hervortraten, tadele, und dann V. 20 den Abendmahlsmissbrauch als Folge jener Spaltungen durch *οὖν* anknüpfe. Dagegen aber ist schon, dass er zu V. 18 weder Tadel noch Zurechtweisung hinzufügt, was er bei der Wichtigkeit des Missstandes nicht unterlassen haben würde, wenn er V. 18 als einen von V. 20. 21 verschiedenen Punkt gedacht hätte. Aber auch *ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ* V. 22, welches sich auf *οὐκ ἐπαινῶ* V. 17 bezieht, beweist, dass er V. 18—22 nicht als zwei, sondern als eine Rüge zusammengefasst hat. Dies auch gegen Hofm., welcher *πρῶτον*, obgleich *μὲν* dabeisteht, nicht aufzählend, sondern „zuvörderst“ fassen will. Das Richtige ist vielmehr (vgl. auch Baur in den theol. Jahrb. 1852. S. 558. Rübiger S. 135, Osiander), dass *οὖν* V. 20 nicht eine zweite Rüge einführt, sondern die V. 18 angefangene und durch *καὶ μέρος τι* etc. unterbrochene erste Rüge wieder aufnimmt (s. z. 8, 4), wozu auch die Wiederholung derselben Worte *συνερχομ. ὑμῶν* trefflich passt. P. denkt bei *σχίσματα*\*) schon an die Trennungen bei den Liebesmählern (nicht an das Parteiwesen 1, 12. Theodoret u. V.), wird aber von der nähern Bestimmung vorläufig durch die folgende Abschweifung abgehalten und giebt sie dann erst V. 20 an. Die Frage bleibt aber nun: Wo ist der zweite Punkt, welcher durch *πρῶτον* vorbereitet ist? Er beginnt 12, 1. Paulus rügt zweierlei Uebelstände bei den Versammlungen, 1) die Ausartung der Agapen (V. 18. 34) und 2) die

\*) Gut Chrys.: οὐ λέγει ἀκούω μὴ κοινῇ ὑμᾶς συνδειπνεῖν, ἀκούω γὰρ κατ' ἰδίαν ἑμῖς ἐστιᾶσθαι καὶ μὴ μετὰ τῶν πενήτων ἀλλ' ὃ μάλιστα ἱκανὸν ἦν αὐτῶν διασεῖσαι τὴν διάνοιαν, τοῦτο τέθεικε τὸ τοῦ σχίσματος ὄνομα, ὃ καὶ τούτου ἴν' αἰτίον.

missbräuchliche Anwendung der Geistesgaben (12, 1 f.). Ueber der Ausführung des ersten Punktes ist das *πρῶτον μὲν* ausser Acht gelassen, und statt dass demselben ein *ἔπειτα δέ* entsprechen sollte, geht er nach Abhandlung des ersten Punktes ohne Rücksichtnahme auf jenes *πρῶτον μὲν γάρ* durch das weiterführende *δὲ* 12, 1 auf den zweiten Gegenstand über. Wie oft auch bei Classikern dem *πρῶτον* kein *ἔπειτα* und drgl. folgt, sondern der Gang der Rede anders wird, s. b. Maetzn. ad Antiph. S. 191. Bremi ad Lys. I. S. 31. Vrgl. z. Act. 1, 1 u. z. Rom. 1, 8. 3, 2. — *ἐν ἐκκλ.*) Meyer erklärt noch stärker wie Winer §. 50, 4 S. 386: „in einer Gemeindeversammlung“, die wie ein örtlicher Bereich gedacht sei (vrgl. Beng.: „vergīt ad significationem loci“), in welchem das *συνέρχεσθαι* durch die Ankommenden vor sich geht, wie auch wir sagen: „in einer Gesellschaft zusammenkommen“. Um diesen Sinn auszudrücken, wäre *εἰς ἐκκλησίαν* geeigneter gewesen (Lucian. Jup. Trag. 6), doch sei weder *ἐν* im Sinne von *εἰς* zu fassen (Vulg., Rück., Schrader), noch dem Worte *ἐκκλ.* der Sinn „Versammlungsort“ (Grot., Wolf, Heydenr.) unterzuschieben. Einfacher wird wegen des fehlenden Artikels *ἐν ἐκκλ.* geradezu als Bestimmung der Art des *συνέρχεσθαι* genommen: cum solemniter convenitis (Erasm., vrgl. Hofm.: „gemeindlich“). — Das Komma nach *ἐκκλ.* ist zu tilgen, da *συνέρχ.* etc. eine Bestimmung nicht zu *ἀκούω*, sondern zu *σχίσματα* etc. enthält. — *ἀκούω*) im Sinne von *ἀκήκοα*, die Fortdauer bezeichnend. S. Ast ad Plat. Leg. S. 9 f. Bernhardy S. 370. Kühner ad Xen. Mem. 3, 5, 26. — *μέρος τι*) zu einem Theile, theilweise, Thuc. 1, 23, 3. 2, 64, 2. 4, 30, 1. Isocr. S. 426 D. Alles zu glauben, was er von den Spaltungen bei ihren Zusammenkünften gehört hat, kann er nicht über sich gewinnen. Feine Aeusserung seiner noch bessern Meinung von den Lesern (Meyer), vielleicht auch Ausdruck seiner Vorsicht, schwerlich jedoch Bemerkung der Unsicherheit seiner Quelle (Hofm.). — *δεῖ*) nach Gottes Verhängniss. Es ist die „necessitas consequentiae“ (Melanth.); denn das nachherige *ἵνα* bezeichnet nach der teleologischen Anschauung des Apostels den von Gott geordneten Zweck (vrgl. Matth. 18, 7), dass nämlich die Bewährten, die sich von dem Parteitreiben nicht haben hinreissen lassen, offenbar werden sollen. — *καὶ αἰρέσεις*) Dass *αἰρέσεις*, wie schon Pelag., Estius, Calov. wollten, etwas Schlimmeres\*) sei als *σχίσματα* (und

\*) so auch J. Müller v. d. Sünde I. S. 538. ed. 5: *σχίσμ.* bezeichne den innern Zwiespalt in der Gemeinde, welcher in entschiedener Spaltung und Parteilung (*αἰρέσεις*) hervortrete. Umgekehrt hielt Wetstein *αἰρέσεις* für ein „mollius vocabulum“ als *σχίσμα*.

καί „sogar“ heissen müsse), ist nicht zu erweisen (gegen Rück., Neand., Hofm. u. M.); denn καί kann bloss „auch“ sein (unter anderen Uebeln auch), und Gal. 5, 20, wo übrigens σχίσματα gar nicht vorkommt, will P. nicht gerade klimaktisch reden, sondern nur Verwandtes häufen. Da nun von gänzlichen Partei-Absonderungen der Brief nichts enthält, sondern immer nur Partei-Spaltungen bei noch äusserlicher Einheit erscheinen lässt, so ist nicht abzusehen, worin das Schlimmere der αἰρέσεις bestehen soll; denn das εἶναι „erfolgen“ (Rück.) heisse und dass es auf die Zukunft gehe (wie auch Hofm. will), ist ganz grundlos angenommen. Die αἰρέσεις waren da, sollten nicht erst kommen; man darf εἶναι nicht mit γίνεσθαι oder ἐλθεῖν (Matth. 18, 7. Luk. 17, 1) verwechseln, was auch J. Müller a. a. O. nicht vermeidet. Welcher Art waren dieselben? Meyer hält mit Chrys., Grot., Olsh. u. M. αἰρέσεις als eine andere formale Bezeichnung derselben Sache (der σχίσματα). Aber der V. 21 geschilderten Lage widerstrebt der Ausdruck, der ohne nähere Bestimmung im N. T. die Bedeutung: „Sondermeinung, durch die Sondermeinung zusammengehaltene Gemeinschaft“ festhält. Daher steht es nicht im Sinne der KV., um Ketzereien (2 Petr. 2, 1) zu bezeichnen (Calvin, Calov. u. M.); es geht auch nicht bloss auf die Trennungen bei der Agapenfeier (Chrys., Oecum., Theophyl.), auch nicht auf kirchliche Factionsscheidungen nach Massgabe abweichender und die Eintracht aufhebender Richtungen und Meinungen überhaupt (Meyer), sondern dass P. der Nachricht von den σχίσματα zum Theil Glauben schenkt, wird von ihm mit der allgemeinen Wahrheit begründet, dass es nach Gottes Willen im Wesen des Gemeindelebens liegt, Sondermeinungen hervorzurufen. Diese können leicht der Keim für σχίσματα werden\*).

V. 20. Οὐν) wiederaufnehmend; s. z. V. 18. — ἐπὶ τὸ αὐτό) an denselben Ort. S. z. Act. 1, 15. — οὐκ ἔστι κυριακ. δεῖπν. φαγ.) nach Meyer: „so findet nicht statt ein Herrnmahl essen“, d. h. so kann man kein Herrnmahl essen; das ist sittlich unmöglich, weil es so zugeht, wie dann V. 21 begründend angiebt. Er beruft sich auf den sehr gangbaren, bekannten Gebrauch von ἔστι mit Infin. im Sinne von: es ist möglich, man kann. (Vrgl. Ast Lex. Platon. I. S. 622. Thuc. 8, 53. Soph. Phil. 69a. Aesch. Pers. 414.

\*) Die Abendmahlsstörung wird den geschichtlichen Voraussetzungen gemäss einer bestimmten Partei zugeschrieben, den Christinern (Olsh.), den Apolloniern (Räbiger), Combinationen, die hier wie sonst mit eben diesen Voraussetzungen der Exegeten stehn und fallen.

Polyb. 1, 12, 9. 5, 98, 4. Auch bei Classikern meistens mit der Negation. Valck. ad Eur. Hippol. 1326). Aber es handelt sich darum, klar zu machen, dass das Herrnmahl, wie sie es halten, eben kein Herrnmahl ist. Daher besser Beza, Estius, Zachar., de Wette, Ewald, Maier, Winer (§. 44, 2 S. 301): „so heisst das nicht ein Herrnmahl halten“. *Τοῦτο* zur Wiederaufnahme des vorhergehenden Genit. abs. ist nicht erforderlich. — *κυριακὸν δεῖπνον* „eine dem Herrn gehörige, Christo geweihte Mahlzeit“; vrgl. V. 27. 10, 21. So hiessen die Liebesmähler (Agapen, Judae 12), bei welchen das von den einzelnen Mitgebrachte gemeinschaftlich gegessen und getrunken, und mit welchen das eigentliche Abendmahl (10, 16. 21; vrgl. Act. 2, 42) verbunden ward, entweder so, dass das Brod während und der Kelch nach der Mahlzeit ausge-theilt und genossen wurde, nach Vorgang des Stiftungsmahles (vrgl. Tertull. Apol. 30. So Meyer), oder so, dass das Abendmahl voranging (Chrys. Pelag.). Meyer meint, dass letzteres gegen die Weise der Stiftung streite und erst später üblich wurde aus dem asketischen Grunde, dass die Eucharistie nach anderem Speisegenuss unziemlich sei. Aber eine feste Observanz der Feier hatte sich, wie diese Missbräuche zeigen, noch nicht gebildet, und die Rüge wider die Vorwegnahme des eigenen Mahls (V. 21), ebenso wie die Weisung, einander zu erwarten, scheint dafür zu sprechen, dass die Eucharistie die Feier eröffnete (s. Heinrici S. 342 f.). Nicht die ganze Mahlzeit, sondern nur eben den damit verbundenen Abendmahls-genuss zu verstehen (Hofm.), entspricht dem Ausdrucke *δεῖπνον* nicht, für welchen das Stiftungsmahl (Joh. 13, 2) das seinen Inhalt bestimmende Vorbild war.

V. 21. *Προλαμβάνει*) er nimmt seine eigene Mahlzeit (Gegensatz gegen *κυριακ. δεῖπν.*, vrgl. Chrys.: *τὸ γὰρ κυριακὸν ἰδιωτικὸν ποιοῦσιν*) vorweg. Statt abzuwarten (V. 33), dass andere durch gemeinsame Austheilung daran Theil bekommen (vrgl. Xen. Mem. 3, 14, 1), und dass sich das Mahl auf diese Weise zu einem *κυριακὸν δεῖπνον* gestalte, nimmt er seine mitgebrachte Portion gleich vorab für sich allein in Beschlag und hält damit statt des Herrnmahls sein eigenes Privatmahl. Nicht „höchst auffallend“ (Rück.) ist der Ausdruck, sondern für den Sachverhalt sehr bezeichnend. Unrichtig Grot. (vrgl. de Wette): die Reichen hätten zuerst gegessen und das Uebriggebliebene den Armen überlassen, wogegen *ἐκαστος* streitet, womit jeder gemeint sein muss, welcher etwas mitgebracht hat. Natürlich mussten auch die Armen ihr etwa Mitgebrachtes für sich geniessen, wenn's die Reichen so machten; hatten sie aber nichts, so gingen sie bei dieser

Entartung des Herrnmahls leer aus, hungrig und beschämt (V. 22. 33). — ἐν τῷ φαγ.) nicht ad manducandum (Vulg.), sondern „beim Essen, beim Halten des Mahls“. — πεινᾷ) weil er nämlich nichts oder so wenig mitzubringen hatte, dass er nicht satt werden kann, vom Vorrathe der Reichen aber nichts erhält. — μεθύει) nicht: „ist trunken“, was ein ungenauer Gegensatz von πεινᾷ wäre, der den Leser veranlassen sollte bei πεινᾷ und μεθύει zu dem einen Uebermasse auch das andere sich selbst hinzuzudenken (Meyer), sondern: „trinkt sich voll“ (Grot.: plus satis bibit). Vrgl. Gen. 43, 34. Hagg. 1, 6 u. ö. S. auch Joh. 2, 20.

V. 22. In lebhaften Fragen deckt P. das Ungehörige und Unwürdige dieses Verfahrens auf. — μὴ γὰρ οἰκίας etc.) γὰρ ist conclusiv; s. z. Matth. 27, 23. Joh. 9, 30. Act. 19, 35 und Winer §. 53, 8 S. 416. Kühner ad Xen. Mem. 1, 3, 10: „so fehlt's euch doch nicht an Häusern?“ Der Sinn des Befremdens (Hartung Partikell. I. S. 478) liegt in der Frage, nicht in γὰρ. — ἡ τῆς ἐκκλησίας — ἔχοντας) zweite Gegenfrage, welche zweitheilig ist: „oder“\*) aber findet der Fall bei euch statt, dass ihr Leute seid, deren Sache es ist a) überhaupt die Gemeinde Gottes zu verachten (was ihr dadurch beweiset, dass ihr sie nicht werth haltet, euer Essen und Trinken gemeinschaftlich zu machen), und b) Beschämung zu verursachen den Armen? Diese mussten sich ja beschämt fühlen, wenn sie nicht gewürdigt wurden, am Vorrathe der Reichen Antheil zu erhalten. Im ersten Gliede hat τῆς ἐκκλ. τ. Θεοῦ (Θεοῦ, „dignitas ecclesiae“, Bengel, vrgl. V. 16) den Hauptnachdruck, im zweiten καταισχύνετε. — Ueber οὐκ ἔχειν, ohne Habe sein, arm sein, s. Wetst. ad 2 Kor. 8, 13, vrgl. οἱ ἔχοντες, divites: Ast ad Plat. Legg. 5. S. 172. Bornem. ad Anab. 6, 6, 38. Hier aber μὴ beim Particip. mit Artikel, weil die Gattung bezeichnet wird (Bäuml. Partik. S. 296). — τί ὑμῖν εἶπω etc.) „was soll ich euch sagen? werde ich Lob euch ertheilen? in diesem Punkte lobe ich nicht“. Diese Verbindung des ἐν τούτῳ lässt dasselbe im Rückblicke auf V. 17 mit angemessenerem Nachdruck hervortreten, als wenn es zum Vorhergehenden gezogen wird (Lachm., Hofm. nach Codd. u. Verss.). In anderen Punkten hat er sie schon belobt, V. 2. Die deliberative Umständlichkeit der Rede und ihr Resultat musste die

\*) Es liegt nämlich der dilemmatische Schluss zu Grunde: Die es so machen wie ihr, haben entweder keine Häuser u. s. w., oder sie verachten die Gemeinde Gottes u. s. w.; Häuser habet ihr; also verachtet ihr u. s. w.



Leser selbst fühlen lassen, wie sehr sie hier das Gegentheil des Lobs verdienen. Zur *δεινότης* der Rede vrgl. Valck.

V. 23. Grund für jenes *ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ*. „Denn ich meines Theils habe Folgendes über die Stiftung des Herrnmahls \*) von Christo her überkommen, was ich euch auch überliefert habe“. Wie könnte also meinerseits, in Widerspruch mit der von Christo erhaltenen und euch von mir mitgetheilten Kenntniss der Sache, euer Unwesen gelobt werden? — *ἀπὸ τοῦ κυρίου*) Hätte P. *παρὰ τ. κ.* geschrieben, so würde dies das unmittelbare Ueberkommenhaben von Christo bezeichnen (Gal. 1, 12. 1 Thess. 2, 13. 4, 1. 2 Tim. 3, 14. Act. 10, 22. Joh. 6, 45. 8, 40. 10, 18); *ἀπὸ τ. κ.* aber heisst: vom Herrn her, von Seiten des Herrn, so dass die Präposition an und für sich unbestimmt lässt, ob das Verhältniss mittelbar (so gewöhnlich auch Gal. 3, 2. Kol. 3, 24) oder unmittelbar (wie Kol. 1, 7. 1 Joh. 1, 5. 3 Joh. 7) zu denken sei, bei welcher Unbestimmtheit, nur die Herkunft vom Herrn ausgedrückt findend, Hofm. stehen bleibt; vrgl. auch dessen Schriftbew. II. 2. S. 211. Da nun aber, wenn P. ein unmittelbares Empfangenhaben im Auge gehabt hätte, es ihm auch natürlich und von Wichtigkeit gewesen wäre, dies durch *παρά* bestimmt auszudrücken, er aber gleichwohl nur *ἀπὸ* gesetzt hat: so ist anzunehmen, dass er einen Empfang meint, welcher zwar von Christo als Urheber ausgegangen, aber durch Vermittelung ihm zugekommen ist. Dies gegen Calov., Bengel, Flatt u. M., auch Heydenr., Olsh., de Wette (eine Bestätigung des äusserlich Ueberkommenen durch Offenbarung annehmend), Osiand., welche hier eine unmittelbare Eröffnung Christi finden, wogegen übrigens das zu sacralen Zwecken auch von den Griechen gebrauchte Wort *παρέλαβ.* an sich nicht als ungeeignet geltend zu machen wäre (gegen Schulz, de Wette), zumal als Correlat von *παρέδωκα*; vrgl. 15, 3. Die Frage bleibt nun, ob hier P., indem er versichert, dass sein Bericht von der Mahlesstiftung vom Herrn herrühre, damit bloss sagen wolle, das Folgende habe er durch eine von Christo herstammende Tradition überkommen\*\*), oder durch eine von Christo ausgegangene Offenbarung? Letzteres, auch von Rück. (Abendm. S. 194 f.) angenommen, ist nicht etwa deshalb zu verwerfen, weil die folgende Geschichte et-

\*) nicht bloss über deren Zweck und Anforderungen (Weiss ntl. Theol. S. 340), was dem folgenden speciellen Berichte der Stiftung selbst nicht genügt.

\*\*) So auch Neand. u. Keim in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1859. S. 69.

was allbekanntes gewesen sei. Denn sie konnte ja dem Ap. zur Zeit seiner Bekehrung noch gänzlich unbekannt sein; und auch abgesehen davon war ihre sichere und genaue Kenntniss für den apostolischen Beruf so wichtig, und die offenbarungsmässige Mittheilung dieser Kenntniss der apostolischen Stellung des P., da er nicht Selbstzeuge des heiligen Mahls gewesen, so völlig entsprechend, dass nichts der Annahme entgegenstehen kann, er habe, wie überhaupt sein Evangelium, so auch die Mahlesstiftung auf dem Wege der Offenbarung authentisch von Seiten Christi erfahren. Eben auf dieser Gewissheit beruhte ihm die Auctorität und die Zuverlässigkeit seiner Mittheilung. Die mittelbare Form, in welcher Christus diese Mittheilung an P. hat gelangen lassen, so dass er nicht selbst zu diesem Behufe ihm erschien, beruht völlig auf sich, da sehr verschiedene Arten der Vermittelung göttlicher Enthüllungen möglich und geschichtlich bezeugt sind. An sich kann es durch Ansprache des Geistes, durch Engelterscheinung, durch Anschauen und Vernehmen in der Ekstase erfahren sein; auch ist die Mittheilung durch einen vom Herrn beauftragten Menschen (etwa Ananias) nicht mit der Behauptung auszuschliessen, dass der Inhalt vermöge seiner wesentlichen Zugehörigkeit zum Evangel., ja zur Grundlehre desselben vom Versöhnungswerke nach Gal. 1, 1. 12. 15 menschliche Vermittelung beim Apostel ausschliesse (so Meyer). Handelt es sich doch hier um die Kunde von einem historischen Vorgang, dessen Heilswerth vermöge der Offenbarung erkannt wird, dessen Verlauf im einzelnen aber in derselben Weise Eigentum der Gemeinde wurde, in der Worte und Thaten Christi überhaupt erhalten blieben. Nicht in der Form der Mittheilung, sondern in der unmittelbaren Gewissheit über Inhalt, Art und Zweck des Mitgetheilten liegt es begründet, dass P. mit nachdrucksvoller Voranstellung des *ἐγώ* sich in apostolischem Selbstgefühl als Bürgen hinstellt für die unbedingte Auctorität dessen, was er nunmehr im Gegensatz zu den korinthischen Missbräuchen auszuführen hat. Hätte er nur sagen wollen: „ich weiss es durch eine von Christo herrührende Ueberlieferung“, so wäre sein *ἐγώ* in gleichem Falle mit jedem andern gewesen, und die nachdrückliche Hervorhebung seines *ἐγώ*, so wie der Singul. *παρελάβον*, wäre ungehörig, weil ohne besondere geschichtliche Grundlage (vgl. 15, 3); er würde geschrieben haben: *παρελάβομεν γὰρ ἀπὸ τοῦ κυρίου*. So haben wir hier nicht bloss den ältesten Abendmahlsbericht, sondern sogar „eine authentische Erklärung des Auferstandenen über sein Sacrament“ (Olsh.), obwohl keine unmittelbare, aber eine zuverlässig als

Offenbarung sich qualificirende, wodurch der wesentliche Inhalt des Berichts unabhängig von den Evangelien gewährleistet, jedoch nicht die Wörtlichkeit der Stiftungssprüche in höchster Instanz (auch gegen Mark. u. Matth.) ohne weiteres festgestellt ist. Dem vorher Gesagten gemäss geschah die Offenbarung des Wesens und Sinnes der Stiftung ohne wörtliche Mittheilung des dabei Gesprochenen. Dieses wäre nicht mehr „Offenbarungsunterricht“, sondern Verbalinspiration. — ὁ καὶ παρέδ.) „was ich (nicht bloss empfangen, sondern) euch auch überliefert habe“. Umgekehrt 15, 3. Beispiele zu παραλαβ. und παραδοῦναι im Sinne von discere und tradere s. b. Kypke u. Heinrici. — ὅτι) „dass“, wie 15, 3, nicht „denn“ (Luther, Hofm.), wobei das, was P. überkommen und überliefert habe, trotz der Wichtigkeit des Gegenstandes, unangeführt bliebe, wozu aber die Wiederholung des Subjects ὁ κύριος keinen Grund bietet, da dieselbe, unter Hinzufügung auch des heiligen Namens Ἰησοῦς, feierlichen Nachdruck hat. Das volle Bekenntniss vom Abendmahl, welches sie ihm verdanken, führt er ja den Lesern vor. — ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παραδίδοτο (das beschreibende Imperfect., s. Kühner II. S. 133): „in der Nacht, in welcher sein Ueberliefertwerden vor sich ging“ (daher nicht Aor.), ist dem korinthischen Leichtsinne bei den Agapen gegenüber ein tief ernstes und ergreifendes Moment. Die Präposition ist vor dem Relat. nicht wiederholt. Vrgl. Xen. Anab. 5, 7, 17. Mem. 2, 1, 32 und dazu Kühner, Plat. Phaed. S. 76 D und dazu Heind. u. Stallb. — ἄρτον) ein Brod (Brodkuchen), welches auf dem Tische lag.

Anmerk. Die überwiegende Uebereinstimmung des paulinischen Berichts über das Abendmahl mit dem des Lukas ist nicht aus einer Abhängigkeit des P. von Lukas (Grot. vrgl. auch Beza), sondern umgekehrt zu erklären. Vrgl. z. Luk. 22, 20 Anm.

V. 24. Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα) „dies ist mein (von mir der) Leib“. Der Nachdruck liegt nicht auf dem enklitischen μου, sondern auf τὸ σῶμα. Uebrigens s. z. Matth. 26, 26, und gegen Ströbel (in Rudelb. Zeitschr. 1854. S. 598. 602 f.), welcher τοῦτο gar nicht auf das gebrochene Brod, sondern vorwärts auf das erst durch das Prädicat zu Bezeichnende beziehen will, s. Keim in d. Jahrb. für D. Theol. 1859. S. 73. Dies τοῦτο kann gar nichts anderes heissen als: dies gebrochene Brod da, und damit ist ἐστὶ als die Copula des symbolischen Seins zu fassen geboten. — Widrigenfalls wäre die ausgesagte Identität des Subjects und Prädicats für den Redenden wie für die Angeredeten eine unvollziehbare Vorstellung; der Leib des Herrn war noch le-

bendig, und die der Brechung des Brodes entsprechende Tödtung stand erst noch bevor. So ist *ἐστί* als das Sein im Sinne proleptischer Symbolik bei jener ersten Feier näher zu bestimmen, und für die lutherische Synekdoche (auf welche auch Mehring in d. luther. Zeitsch. 1867. S. 82 zurückkommt) fehlt geradezu die Möglichkeit. — *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*) Zu ergänzen ist einfach *ὅν*: „welche euch zum Heile ist, nämlich dadurch, dass er gebrochen (getödtet) wird\*)“. Zwar ist Christi Leib nicht wirklich gebrochen (Joh. 19, 33), aber schon im gewaltsamen Tode sieht der Herr an seinem Leibe vollzogen werden, was er eben mit dem Brode gethan. Dies ist die Pointe seiner lebendigen schöpferischen und unmittelbaren Anschauung des zerstückten Brodes; aber jede exponirende Näherbestimmung der in der Brodbrechung selbst gegebenen und selbstredenden Symbolik entspricht der Bewegtheit des Augenblicks weniger als das einfache *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*; und nicht einmal dieses haben Matth. und Mark. — *τοῦτο ποιεῖτε*) nämlich das, was ich jetzt thue, das mit einem Dankgebete verbundene Brechen des Brodes nicht nur, sondern auch, wie die Handlung selbst der stille Commentar dieses *τοῦτο* ward, das Austheilen der Brodstücke und das Essen derselben; vrgl. V. 26. — *εἰς τ. ἐμ. ἀνάμν.*) „zur Erinnerung an mich“, setzt die künftige leibliche Abwesenheit voraus; s. z. Luk. 22, 19. Uebrigens stehen auch diese Worte bei Matth. und Mark. noch nicht, deren einfaches *τοῦτό ἐστι τ. σῶμά μου* die Vermuthung des ursprünglichen, durch keine Näherdeutung und Reflexion Erweiterten für sich hat, welche Bevorzugung überhaupt den Abendmahlsberichten des Matth. und Mark. (und unter diesen beiden wieder dem des Mark.) vor Paulus und Lukas zuzuerkennen ist.

V. 25. *Ῥσαύτ. κ. τ. ποτ.*) sc. *ἔλαβε καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς* (letzteres ist aus *ἔκλασε* zu nehmen) V. 23. 24. — *τὸ ποτήρ.*) den vor ihm stehenden Becher. Es war der

---

\*) Diese Näherbestimmung des absoluten *τὸ ὑπὲρ ὑμ.* sc. *ὅν* ist aus dem vorherigen *ἔκλασε* zu entnehmen, daher der Zusatz *κλώμενον* ein sehr richtiges Interpretament ist. Aber von Jesus ist das Wort nicht gesagt, sondern der Gedanke desselben in der Handlung des Brechens ausgedrückt. Diese stille Sprache der lebendigen Plastik ist der tiefen Ergriffenheit des Momentes angemessen genug, und man hat weder die Lesart mit *κλώμενον* als innerlich wahrscheinlich (Kahn's Dogmat. I. S. 616) zu betrachten, noch die Lesart ohne *κλώμ.* als „vaga et frigida“ (Reiche Comm. crit.) zu bezeichnen, auch die Weglassung des Worts nicht aus Joh. 19, 36 f. zu erklären (Hofm.). Wenn Hofm. aber bei *κλώμ.* nur an das gewaltsame Biegen und Verrenken denkt, wie das Wort von Gefolterten (s. Wetst.) und bei Aerzten gebraucht wird, so hätte hiervon eben schon das Brechen des Brodes abhalten sollen.

Schluss-Kelch des Mahls, ohne dass jedoch μετὰ τὸ δεῖπν. mit τὸ ποτήρ. zu verbinden wäre (gegen Pott). — ἐστίν) in dieser seiner Stellung kann nicht gegen die von den Meisten (Erasm., Beza, Calvin u. V. auch de Wette, Rodatz, Maier, Hofm.) befolgte Verbindung von ἐν τῷ ἑμῷ αἵμ. mit ἡ κ. διαθ. entscheiden (Luth., Meyer), welche vielmehr wegen des Parallelismus mit V. 24, wo ὑπὲρ ὑμῶν dem ἐν. τ. ἐ. αἵμ. sachlich entspricht (vgl. Luk. 22, 20; zur Stellung von ἔστι Jac. 2, 17, zum fehlenden Artikel z. B. 10, 18), vorzuziehen ist. Christus sagt: „der Kelch ist der neue Bund in meinem Blut“, er ist der in seinem blutigen Tode vollzogene Bund. Denn nichts anderes als sein Blut, welches vergossen zu werden im Begriffe war, sieht der Herr in dem Weine des Bechers, von welcher lebendig concreten, unmittelbaren, aber symbolischen Anschauung in diesem feierlichen Moment der Streit der Kirchen der schneidendste Contrast ist. So ist die Versöhnung durch den Tod Jesu jedenfalls die nothwendige Prämisse auch der symbolischen Deutung des Abendmahls. Mit jeder Wegdeutung des versöhnenden Todes fällt alles Verständniss des Abendmahls hinweg. (Vrgl. Ebrard Dogma vom Abendm. II. S. 752 f.). Der auf Christi Versöhnungstod gegründete Bund ist der neue\*) im Gegensatz zum alten (Exod. 24, 1—8), der Gnadenbund, in welchem seitens der Menschen nicht die Erfüllung des Gesetzes, sondern der Glaube an Christus, und von Seiten Gottes die gnadenweise Vergebung, Rechtfertigung, Heiligung und Verleihung des ewigen messianischen Heils festgestellt ist. Vrgl. 2 Kor. 3, 6. Und als diesen Bund sieht der Herr den Kelch, weil er in dem Weine des Kelchs sein bundschliessendes Blut sieht. So ist ihm in dieser tiefebendigen Plastik der Anschauung der Kelch als das Continens des Bundesblutes der Bund. — τοῦτο ποιεῖτε) entsprechend wie V. 24 zu fassen. Unzutreffend Hofm.: P. betone diese zweckliche Bestimmung so nachdrücklich, weil sie mit der korinthischen Art des Mahls unverträglich erscheine. Der Ap. hat hier gar nicht die Absicht, dies oder jenes zu betonen, sondern in einfacher Objectivität die heiligen Worte zu berichten, von denen die Stiftung getragen war. Was er den Korinthern gegenüber zu betonen hat, folgt erst V. 26 f. — ὁσάκις ἂν πίν.) die-

\*) Das Wort vom Bunde ist gewiss ursprünglich, weil allen Berichten gemein; aber die Bezeichnung der διαθήκη als καινὴ ist erst paulinisch, eine spätere Näherbestimmung. Matth. 26, 27 ist καινῆς unächt wie auch Mark. 14, 24. Dies zugleich gegen Baur in d. theol. Jahrb. 1857. S. 551 f.



sem Berichte eigentümlich: „so oft irgend (quotiescunque, s. Kühner II. S. 205 vrgl. Beng.) ihr ihn trinket“. τοῦτο τὸ ποτήριον als Object von πίν. ergiebt der Context, ohne dass es durch ein Pronom. (αὐτό) zu vertreten gewesen wäre. S. Krüger §. 60, 7. Kühner ad Xen. Mem. 1, 3, 4. Jesus will also hiernach, dass sie zu seinem Gedächtniss jedesmal, wenn sie bei seinem Mahle den Schlusskelch trinken, mit demselben so verfahren, wie jetzt damit geschah. Nach Hofm. sollen die Worte heissen: so oft ihr zu einem ἑσπέρῳ beisammen seid. Wie kann das durch das blossе πίνετε gesagt sein? Und ein Trinkmahl war's ja gar nicht, sondern ein regelmässiges δεῖπνον (V. 25). — Zu ἅν beachte noch, dass es hinter ὁσάκις gestellt ist, „quia in hac voce maximum sententiae pondus positum est“, Kühner ad Xen. Mem. 1, 1, 16.

V. 26. Nicht noch Worte Christi (Ewald\*)), bei denen P. unwillkürlich in die damals kirchlich ausgebildete Form übergehe, wogegen theils schon das Unpassende eines solchen ὅστερον πρότερον im Ausdrucke an sich ist (zumal nach V. 23), theils die Anknüpfung mit γάρ, welche der Stimmung und Unmittelbarkeit der Stiftungsworte weniger entspricht, wohl aber den jetzt wieder redenden Ap. verräth, theils dass Luk. im Stiftungsberichte nichts Aehnliches hat. Richtig ist die gewöhnliche Ansicht, dass hier Paulus selbst fortfährt; aber er leitet weder eine weitere Begründung von οὐκ ἐπαινώ V. 22 ein (Hofm. im Zusammenhang mit seiner unrichtigen Fassung von ὅτι V. 23), noch giebt er eine erfahrungsmässige Erläuterung der letzten Worte von V. 25 (gewöhnliche Ansicht), da der Inhalt von V. 26 vielmehr im logischen Verhältniss der Folge zu dem vorherigen Stiftungsberichte steht. Vielmehr ist das γάρ hier (vrgl. z. V. 22) im conclusiven Sinne zu fassen und geht auf den ganzen Stiftungsbericht zurück. Zu umschreiben: „so geschieht es denn bei diesem Sachverhalte der Stiftung, dass ihr, so oft ihr u. s. w.“ — τὸν ἄρτον τοῦτον) dass nach dieser Stiftung Christi verordnete Brod; τὸ ποτήριον: den in Rede stehenden Kelch, den Abendmahlskelch. — καταγγέλλετε) „so verkündiget ihr den Tod des Herrn“, d. h. ihr sprecht es feierlich dabei aus, dass Christus für euch gestorben sei. Dieses καταγγέλλειν ist ein thatsächliches, weil das Mahl selbst, recht verstanden, ein Bekenntniss ist. Meyer denkt an ein nur mündliches Bekennen, das dann einen liturgischen Charakter ge-

\*) Auch in d. Constitt. ap. 8, 12, 16 werden sie Christo in den Mund gelegt, mit der Aenderung aber: τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, ἄρχους ἅν ἐξ ἡμῶν.

habt haben müsste, ohne über die Art desselben etwas bestimmen zu können. Dem steht jedoch das logische Verhältniss der Aussage zum Vorhergehenden entgegen; will doch P. sagen, was sie thun, wenn sie das Abendmahl feiern. Auch so gefasst ist *καταγγέλλειν* ein wirkliches Verkündigen, das nicht im Gegensatz zum factischen Kundgeben steht und deshalb nicht uneigentlich und mit poetischer Freiheit gebraucht ist (Einwurf von Meyer). Wie beim Passah (Exod. 12, 27. 13, 18) ist der Bekenntnisscharakter des Mahls die Hauptsache der Feier, welche denn auch die Wahl des Ausdrucks bedingt. Richtig hat schon die Pesch. (Vulg. hat annuntiabit) *καταγγ.* als Indicat. gefasst (so auch Theophyl., Beza, Bengel, de Wette, Osiand., Kahnis, Neand., Maier, Rück. Abendm. S. 211, Hofm.), was Grot. u. M. nicht in „annuntiare debetis“ hätten verwandeln sollen; denn jene Verkündigung war etwas Wesentliches, was bei und mit dem Abendmahle geschah, daher eine Ermahnung dazu unpassend gewesen wäre. Auch beim unwürdigen Genusse fehlte jenes *καταγγέλλειν* nicht; die Ermahnung konnte daher nur die Würdigkeit des Genusses, mit welchem jenes *καταγγέλλειν* verknüpft war, betreffen, und eine solche Ermahnung folgt dann auch V. 27 f. Die sonst gewöhnliche (nothwendig auch von Ewald nach seiner obigen Ansicht von diesem Vers befolgte) Fassung, *καταγγ.* sei Imperat., ist daher verwerflich. S. ausserdem Rodatz in der Vierteljahrschr. von Lücke u. Wieseler I. 3. S. 351. — *ἄχρις οὗ ἔλθῃ* „bis er gekommen sein wird“; denn die Nähe der Parusie war dem Ap. gewiss, daher ihm die künftigen Geschlechter nicht vorgeschwebt haben können; aber die Anwendung seiner Worte auf sie ist geschichtlich nothwendig und richtig. — *ἄχρις* steht ohne *ἂν* (s. Beispiele b. Lobeck ad Phryn. S. 15 f.), weil der Eintritt der Parusie als ganz gewiss, nicht durch etwa hindernde Möglichkeiten bedingt, gedacht ist (Herm. part. *ἂν* S. 109 f.). Auch Gal. 4, 18 denkt sich P. in der Inständigkeit seiner Liebe einen so gewissen Erfolg (gegen Rückert's Einwand). Meyer fügt hinzu: Nach der Parusie ist der Herr selbst wieder da. Theodoret: *μετὰ γὰρ δὴ τὴν αὐτοῦ παρουσίαν οὐκέτι χρεια τῶν συμβόλων τοῦ σώματος, αὐτοῦ φαινομένου τοῦ σώματος· διὰ τοῦτο εἶπεν· ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ*. Dann ist das Mahl mit ihm ein neues (Matth. 26, 29); bis dahin aber schweigt jene Verkündigung nicht, — wie müsste das beständig die ernste Verantwortlichkeit unwürdiger Feier gegenwärtig erhalten (s. V. 27)! So knüpft P. an das *καταγγέλλειν* der Feiernden die Furcht und das Zittern des Maran atha 16, 22. Wie sachgemäss diese Betrachtung an sich ist, so

liegt doch der Gedanke an einen provisorischen Charakter des Mahls dem Zusammenhange fern.

V. 27. Aus jenem *καταγγέλλειν* u. s. w. folgt, wie gross die Versündigung des unwürdigen Genusses sei. Diese Beziehung von *ὥστε* ist bündig und sachgemäss genug, um nicht ein weiteres Zurückgehen (auf alles von V. 20 an Gesagte) zu fordern (gegen Rückert). — ἡ *πίνη*) ἡ steht nicht für *καὶ* (Pott u. Aeltere \*)), sondern der Sinn ist: es mag jemand das eine oder das andere unwürdig geniessen, so ist er schuldig; weder beim Brode noch beim Weine soll ein unwürdiger Genuss statt finden. Man beachte, dass beide Elemente nicht unmittelbar nach einander, sondern das Brod während des Mahls, der Wein nach demselben genossen wurde, so dass der Fall möglich war, das Brod in würdiger, den Kelch in unwürdiger Stimmung zu geniessen und auch umgekehrt. Vrgl. auch Hofm. Die Verschuldung aber des einen oder des andern unwürdigen Genusses war die nämliche und ganze; daher im Nachsatze nicht wieder ἡ. Katholiken (s. Estius u. Corn. a Lap.) stützen mit ἡ ihre *Communio sub una*. S. dagegen Calov. — *τοῦ κυρίου*) wie *κυριακόν* V. 20. 10, 21. — *ἀναξίως*) „auf eine unwürdige, d. i. dem Wesen der Feier (10, 16) und ihrem Zwecke (V. 24 f.) sittlich unangemessene Weise“. Paulus bestimmt es nicht näher; daher, und weil ein unwürdiger Genuss in concreten Fällen sehr vielfach statt finden kann, die verschiedenen Bestimmungen der Ausleger\*\*), welche aber nicht hieher ge-

---

\*) Auf diesen Irrtum ist auch die Lesart *καὶ* (bei AD Minusk. Verss. u. Vätern), welche Fritzsche ad Rom. III. S. 191 u. Rück. billigen, zurückzuführen. Sie wurde durch V. 26 dargeboten und durch das folgende *καὶ* unterstützt, ist aber nicht nothwendig, sondern die Vorstellung wechselt.

\*) Theophyl. (nach Chrys.) *ὡς περιορῶντας τοὺς πένητας*; Theodor.: P. treffe damit die Herrschsüchtigen in Korinth, den Hurer und auch die Götzenopfer-Esser, generell genommen aber alle, die mit bösem Gewissen das Sacrament empfangen; Luther: würdig sei, „der den Glauben hat an diese Worte: für euch u. s. w.“; Grot.: „qui hoc actu curat, quae sua sunt, non quae Domini“; Beng.: „qui se non probant“; Flatt: nicht mit dankbarer Erinnerung an den Tod Jesu, nicht mit Ehrfurcht gegen ihn, nicht mit Liebe gegen Andere; so im wesentlichen auch Rück. im Comment., ausführlicher und zum Theil anders in s. Schrift vom Abendm. S. 234; Billr.: mit Beleidigung gegen die Brüder; Olsh.: zunächst sei die Lieblosigkeit, das Richten über andere gemeint, worin aber der Gedanke liege: die Unbussfertigkeit macht den unwürdigen Abendmahlsgenossen; Kahnis: „Unglaube, welcher im Abendmahle einen höhern Gehalt nicht anerkennt“. Jedenfalls ist der Mangel an stets gegenwärtigem, lebendig wirksamem Glauben an die Versöhnung, welche durch Christi Tod geschehen ist, die Quelle der verschiedenen sittlichen

hörten. Denn nach dem Zusammenhange ist die Weise der Feier, welche diese Erörterung veranlasste, dem allgemeinen *ἀναξίως* unterzuordnen. Dieselbe wird dann V. 29 nach ihrer besonderen Form näher bestimmt. — *ἔνοχος ἔσται* etc.) *ἔνοχος* mit Dativ und Genit. (s. Matthiae S. 850) drückt den Schuldverband aus (s. Bleek z. Hebr. 2, 15): „er wird — von dem Momente an, da er es thut — schuldverhaftet sein dem Leibe und dem Blute Christi“, d. h. crimini et poenae corporis et sanguinis Christi violati obnoxius erit (vgl. Jak. 2, 10 und das classische *ἔνοχος νόμοις*, Plat. Legg. 9. S. 869 B. E). Dies geschieht, weil die Verkündigung des Herrntodes beim Genusse des Brodes und des Kelchs eine sittliche Verfassung voraussetzt, welche diesem heiligsten Erinnerungsacte entsprechend sein muss; durch deren Gegentheil wird daher der heilige Leib und das heilige Blut, deren Gemeinschaft jener Genuss ist, nur gemissbraucht und entweiht. Derjenige, der da wo er den Tod des Herrn verkündigen soll, also handelt, stellt sich denen gleich, die den Sohn Gottes kreuzigten (Hebr. 6, 6): par facit, quasi Christum trucidaret (Grot. nach Chrys. und Theophyl., auch Ewald). Er versündigt sich an dem lebendigen Christus, indem er die Symbole seiner Gegenwart nicht als das was sie sind würdigt, V. 29 (gegen Meyer). Eine zu weite Ausdehnung wird jedoch dieser in der Sache liegenden Betrachtungsweise gegeben, wenn man mit Ebrard (Dogma v. Abendm. I. S. 126) behaupten wollte: der Mensch durch seine Sünden sei mit Ursache des Todes Jesu: genieesse er nun unwürdig, so blieben nicht nur seine übrigen Sünden unvergeben, sondern es komme auch noch die neue Schuld hinzu, dass er Christum mit an's Kreuz gebracht habe (welche Schuld dem würdig Geniessenden wie jede andere Sünde vergeben werde). Das wäre ja keine neue Schuld, sondern das Bleiben der alten, wie Kahnis (Dogmat. I. S. 620) erklärt. Allein so hätte, ohne missverständlich sich auszudrücken (vgl. Joh. 3, 36. 9, 41), der Ap. nicht *ἔνοχ. ἔσται*, sondern *ἔνοχ. μένει* oder *μενεῖ* schreiben müssen. Wenn ferner Olsh.

---

Unwürdigkeiten, in denen der Genuss des Mahls vollzogen werden kann, wie das auch bei der korinthischen Herabsetzung desselben zu einem Ess- und Trinkmahl (und dabei bleibt Hofm. zur Erklärung des *ἀναξίως* stehen) der Fall war. Je inniger und kräftiger dieser Glaube, desto weniger kann der Genuss, durch welchen man in Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute des Herrn zu treten und dadurch sein Gedächtniss zu feiern sich bewusst ist, in sittlich unwürdiger Weise vor sich gehen. Richtig sagt zwar Beng.: „Alia est indignitas edentis, alia esus“ (vgl. Rück. Abendm. S. 233); aber letztere in ihren verschiedenen sittlichen Gestaltungen ist die nothwendige Folge der erstern.

nach Aelteren meint, in u. St. liege ein mächtiger Beweis gegen jede Zwingli'sche Gedächtnissansicht, so ist dies zu rasch und ohne Beweiskraft geschlossen, da die Entweihung der anerkannten Symbole, zumal der im religiösen Gemeindegewusstsein anerkannten (man denke z. B. an ein Crucifix), das sinnbildlich dargestellte Object selbst verletzt, was Hofm. mit Ungrund in Abrede nimmt. Vrgl. Oecolamp., Pisc. u. Scultet., welche die Verletzung des königlichen Siegels oder Bildes als Analogon anführen\*). Zu viel schliesst auch Rück. aus uns. St., wenn er darin den Beweis findet, dass Brod und Wein nur Symbole seien\*\*). Denn auch wenn sie wirklich Leib und Blut Christi sind, war die Warnung dadurch motivirt, dass die Leser dieses Verhältniss zu vergessen schienen. Demnach folgt aus uns. Stelle an sich weder das eine noch das andere, wie das letztlich auch Hofm. anerkennt, obwohl schon aus V. 29 den Genuss des wirklichen Leibes und Blutes heraufnehmend. S. aber z. V. 29 u. vrgl. z. 10, 15 f.

V. 28. Δε) weiterführend: „Um aber diese Schuld sich nicht zuzuziehen, prüfe man sich selbst u. s. w.“, untersuche man seine Stimmung und sittliche Verfassung (τὴν διάνοιαν ἑαυτοῦ, Theodor. Mopsv.), ob man nicht etwa unwürdig geniessen werde\*\*\*); vrgl. διακρίνειν V. 31. — καὶ οὕτως) „und so und sodann“, nachdem man sich geprüft hat. S. z. Rom. 11, 26. Dem Leser, welcher nicht auf Spitzfindigkeiten ausgeht, versteht sich dabei von selbst, dass der Fall, wenn das Ergebniss der Selbstprüfung auf Unwürdigkeit lautet, nicht mit eingeschlossen ist. Unnöthig haben daher Flatt und Rückert (nach Lightf., Seml., Schulz) δοκιμάζ. „tüchtig machen“ genommen, was es nie heisst, auch nicht Gal. 6, 4. 2 Kor. 13, 5. 1 Thess. 2, 4. — ἀνθρῶπος) wie 4, 1.

\*) Was Luther im grossen Bekenntniss dagegen einwendet, kommt in der That auf Spitzfindigkeit hinaus. Der Schluss der alten Dogmatiker aber ist: Das Object, an welchem wir uns vergehen, muss gegenwärtig sein; wir vergehen uns an Leib und Blut Christi; also müssen diese gegenwärtig sein. Dieser Schluss ist unrichtig, weil der Obersatz unrichtig ist. Die Gegenwart des Objectes, „in quod delinquimus quodque indigne tractamus“ (Quenstedt), ist nicht immer und nicht als reale Gegenwart nothwendig. So vergeht man sich an dem Leibe Christi, auch wenn man sich an dem anerkannten heiligen Symbol dieses Leibes vergeht, und an dem Blute Christi, wenn man sich u. s. w. Vrgl. auch Neand.

\*\*) Anders in s. Schr. vom Abendmahl S. 236, wo er nach 10, 3 f. 10, 16 nicht bezweifelt, dass an ein unmittelbares, an den gegenwärtigen Dingen selbst begangenes Verschulden gedacht sei.

\*\*\*) Die Beichte ist ein dieser Vorschrift des Ap dienendes Institut der Kirche, wobei die Absolution vergewissert, dass man nicht unwürdig esse und trinke.



V. 29. Da ἀναξίως unächtig ist, so könnte ὁ ἐσθίων καὶ πίνων absolut gefasst werden: „der Esser und Trinker“, der das Abendmahl, wie dies in Korinth wirklich geschah V. 22. 34, zu Schmausen und Trinken macht. Dies Meyers frühere Fassung, bei welcher dann μὴ διακρίνων: weil er nicht“ u. s. w. zu nehmen wäre (Rom. 4, 19). Aber nach V. 28, dessen ἐσθίειν καὶ πίνειν hier wieder ausgedrückt wird, ist das einfach Textgemässeste: „Der (das Brod und den Kelch) Essende und Trinkende isst und trinkt ein Richturtheil sich selbst, wenn er nicht“ u. s. w., so dass mithin μὴ διακρίνων etc. das Prädicat bedingend, nicht aber Modalitätsbestimmung des Subjects ist. Der Ap. hätte bloss schreiben können: κρῖμα γὰρ ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει, μὴ διακρ. τ. σ.; aber die umständliche Wiederbezeichnung des Subjects durch ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων hat etwas Feierliches, das Wagniss fühlbar machend, welches darin liegt, wenn man zum Essen und Trinken schreitet. — κρῖμα ἑαυτῷ etc.) concreter Ausdruck (vgl. 2 Kor. 2, 16) des Gedankens: „er zieht sich selbst durch sein Essen und Trinken Richturtheil zu“. Diese Wirkungskraft beruht in dem ἐνοχος ἔσται etc. V. 27 und entscheidet daher gegen die symbolische Deutung der Stiftungsworte nichts. Dass κρῖμα ein strafendes ist, liegt im Contexte (Rom. 2, 2. 3, 8. 13, 2. Gal. 5, 10). Das artikellose Wort aber bezeichnet nicht die ewige Verdammung, sondern Strafurtheil überhaupt, ohne abgränzende Bestimmung. V. 30 u. 31 lehrt, dass Paulus zunächst an zeitliche Strafe als Vergeltung des unwürdigen Abendmahlsgenusses gedacht hat, und dass ihm dieselbe als von Gott angewandtes Züchtigungsmittel zur Abwendung der ewigen Verdammung erschien. Zum Dativ incomm. ἑαυτῷ vgl. Rom. 13, 2. — μὴ διακρίνων τὸ σῶμα) wenn er nicht beurtheilt (so διακρ. Vulg., Chrys., Theophyl., Bengel, de Wette, Weiss, Meyer) den Leib, d. i. den Leib κατ' ἐξοχήν, das heilige σῶμα, mit welchem er durch diesen Genuss in Gemeinschaft tritt und auf welches er daher die sorgfältigste, dessen Heiligkeit und Heilsamkeit zum vollen tiefen Bewusstsein bringende Beurtheilung richten sollte (zu διακρ. vgl. 14, 29. Matth. 16, 3). Vgl. Chrys.: μὴ ἐξετάζων, μὴ ἐννοῶν, ὡς χρὴ, τὸ μέγεθος τῶν προκειμένων, μὴ λογιζόμενος τὸν ὄγκον τῆς ὠρσεως. Diese Fassung, bei der dem „Urtheilen“ ein sehr prägnanter Sinn gegeben wird, sollte der gewöhnlichen, die διακρ mit „unterscheiden“ übersetzt, nicht so scharf als üblich entgegengestellt werden. Beruht doch jedes Urtheilen auf entscheiden und unterscheiden; indem man auf den Leib Christi jene Beurtheilung richtet, unterscheidet man ihn von jedem anderen

Leibe. So erklärt Ewald, Kahnis al.: „wenn er (oder nach der Lesart ἀναξίως hinter πίνων: weil er) den Leib Christi nicht von gemeiner Speise unterscheidet\*)“. Hofm. mit sachlich nicht ändernder Modification: „wenn er den Leib, welchen der dieses Brod Geniessende isst, nicht von dem blossen Brode unterscheidet“. Hierbei wird entweder richtig der Leib Christi als dasjenige, womit man durch den Genuss des Symbols in Gemeinschaft tritt, oder als in, mit und unter dem Brode (lutherische Kirchenlehre), oder als durch die Verwandlung des Brodes (katholische Lehre) genossen gedacht. Der Einwand Meyer's, V. 31 sei dagegen, wo διακρίνομεν aus uns. Stelle wieder aufgenommen werde, das dort nicht „unterscheiden“, sondern „beurtheilen“ heisse, erledigt sich sowohl durch das Uebergreifen der Bedeutungen, als auch durch die gerade hier stark zur Geltung kommende Freude des Ap. an Paronomasien, welche ihre innere Berechtigung in den verschiedenen Beziehungen, die der so verwandte Begriff gestattet, besitzen. Das διακρίνειν V. 31 ist dem δοκιμάζειν V. 28 gleichwerthig. Die rechte Selbstbeurtheilung ist ein Selbstgericht, durch das der Urtheilende sich vor dem unwürdigen Genusse bewahrt. — Zu τὸ σῶμα noch καὶ τὸ αἷμα zuzusetzen, war nicht nothwendig, weil das σῶμα eben als dasjenige gedacht ist, welches durch sein Blutvergiessen den Tod erlitten hat; vrgl. V. 26, auch 10, 17. Die Zweiheit der Elemente hat eben nur in der gleichen Symbolik beider ihre sinnige Bedeutung: ausserhalb der Symbolik wäre sie ungereimt, da die Getrenntheit beider nicht objectiv sein kann.

V. 30. Nachweis zu jenem κρῖμα ἑαυτῷ — πίνει aus der gegenwärtigen eigenen Erfahrung der Korinther. — P. wusste, dass damals viele Krankheits- und nicht wenig Todesfälle (κοιμῶνται) unter ihnen waren, und er erkannte darin eine göttliche Strafverfügung für den unwürdigen Genuss des Abendmahls. Vrgl. A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II S. 138. Die Erklärung von ethischer Schwäche und Erstorbenheit (Valck., Morus, Krause, Eichhorn) ist nicht mit Rück. deshalb zu verwerfen, weil dieses sittliche Krank- und Todtsein als Grund des unwürdigen Genusses hätte dargestellt sein müssen (es konnte eben so gut als Folge erscheinen, s. Rom. 1, 24 f.), sondern deshalb, weil dasselbe vom Contexte geboten sein müsste, aber nicht im entferntesten angedeutet ist, weder allein, noch in Verbindung mit dem

\*) Luther's Glosse: „der Christus Leichnam handelt und damit umgeheth, als achtet er's nicht mehr denn andere Speise“.

physischen (Olsh.). — κοιμῶνται) dormiunt, d. i. sind todt. Vrgl. über diese euphemistische Beziehung z. 15, 18. Sonst steht im N. T. Perf. oder Aor. Doch vrgl. 1 Thess. 4, 13. Lachm. — Ein bestimmter begrifflicher Unterschied von ἀσθενεῖς und ἄρρωστοι (letzteres sei mehr als ersteres, meinen Grotius u. Bengel; anders Wetstein, auch Tittmann Synon. S. 76) ist nicht nachzuweisen. Beides ist krankhafte Kraftlosigkeit.

V. 31. 32. „Wenn wir hingegen uns selbst beurtheilten (und so unterschieden, was an uns dem würdigen Genusse förderlich ist und was ihm entgegensteht), so würden wir kein Urtheil empfangen (kein Strafurtheil, V. 29); indem wir aber ein Urtheil empfangen (factisch, durch zeitliches Leiden), werden wir vom Herrn (von Gott) gezüchtigt (erziehungsweise gestraft), damit wir nicht mit der Welt (zusammt dem widerchristlichen Theile der Menschheit) verurtheilt werden“, nämlich beim jüngsten Gericht. Beachte das Oxymoron: διακρ. κριν. καταριθ., der Wechselbeziehung von κρίμα und διακρίνων V. 29 sinnig entsprechend. In beiden Stellen ist, ihrem innern Zusammenhange angemessen (welcher mit διὰ τοῦτο V. 30 und mit δέ V. 31 deutlich genug markirt ist, obgleich ihn Hofm. verneint), die gleichartige acuminöse Aliteration. — Ueber die göttliche Züchtigung, welche innerhalb der göttlichen Erlösungsthätigkeit liegt (Hebr. 12, 6. Tit. 2, 12, auch 1 Tim. 1, 20. 2 Tim. 2, 25), vrgl. J. Müller von d. Sünde I. S. 339 f. ed. 5. — Die erste Person giebt mildernd dem Satze die Form eines allgemeinen, nicht bloss auf die korinthischen Verhältnisse, sondern überhaupt gültigen.

V. 33. Folgerung aus diesem allgemein gehaltenen Satze für das Benehmen der Leser beim Liebesmahl, wenn man zu dessen Haltung (εἰς τὸ φαγεῖν, nicht zu ἀλλ' ἐνδέχ. gehörig) zusammenkomme. — ἀδελφοί μου) „perterrefactos rursum hac blanda compellatione solatur“, Grot. — ἀλλήλ. ἐκδέχεσθε) „wartet auf einander“ („invicem exspectate“, Vulg.), 16, 11, so dass keiner sein ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει. Diese Schlussermahnung entspricht der Rüge, mit welcher angefangen war V. 21, und deshalb ist es grundlos, von dieser Fassung abzugehen, welcher auch Erasm., Luther u. d. Meisten folgen. Theophyl.: δεικνύων, ὅτι κοινὰ εἰσι τὰ ἐκείσε εἰσφερόμενα, καὶ δεῖ ἀναμένειν τὴν κοινὴν συνέλευσιν. Andere: „nehmet euch einander auf“, nämlich convivio, Gegensatz des Verachtens und des Zurückweisens der Theilhabung anderer an dem, was man selbst zu bieten hat. So Pott, Rück., Olsh., Ewald, Hofm. nach Mosh., Mich., Morus, Schulz, Rosenm. Allein ἐκδέχεσθαι (16, 11) heisst im N. T. immer exspectare

(vgl. Soph. Phil. 123. Polyb. 20, 4, 5. 3, 45, 6. Apollod. 1, 9, 27; auch b. Plutarch. u. A.), obwohl im Classischen wie in d. LXX. u. Apokr. die Bedeutung excipere weit häufiger ist. Paulus würde diesen Sinn durch das blossе  $\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  oder durch  $\pi\rho\sigma\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  (Rom. 14, 1) ausgedrückt haben.

V. 34. Den Hunger zu stillen ist das eigene Haus der rechte Ort, die Agapen sollen nicht Mahlzeiten zu solchem sinnlichen Behufe sein; sie haben eine höhere Bestimmung. Vrgl. V. 22. Andere: „Wenn Jemand so grossen Hunger hat, dass er die Vertheilung nicht erwarten kann, so esse er lieber erst zu Hause“ (Billr., vrgl. Erasm. Paraphr.). Aber wie viel ist da willkürlich eingetragen! —  $\tau\acute{\alpha}\ \delta\grave{\epsilon}\ \lambda\omicron\iota\pi\acute{\alpha}$ ) was nämlich in dem Abschnitte V. 17—34 noch nicht angeordnet ist. Es ist auf das die Liebesmähler Betreffende zu beziehen, und zwar nicht auf Dogmatisches, sondern, wie schon das Wort  $\delta\iota\alpha\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  zeigt, auf äussere Ordnung und Einrichtung 7, 17. 9, 14. 16, 1. Gal. 3, 19. Tit. 1, 5. Eine von den Katholiken für die Tradition benutzte Stelle. Allerdings dient sie auch dazu, im allgemeinen die Möglichkeit des Vorhandenseins apostolischer Traditionen zu begründen; aber in bestimmten Fällen, wo man sie behauptet, liegt immer der Beweis den Behauptenden ob, und dieser kann niemals erbracht werden. —  $\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu$ ) so wie irgend ich gekommen sein werde; im zeitlichen Sinne = simulatque. S. z. Phil. 2, 23 u. Hartung II. S. 289.

## Cap. XII.

Inhalt: In der Abhandlung über die Geistesgaben, welche durch die Ueberschätzung und den Missbrauch der Glossolalie veranlasst ist (C. 12—14), nimmt Cap. 12 dieselbe Stellung ein, wie in der analog gebauten Abhandlung über das Götzenopferfleisch (C. 8—10) Cap. 8. Indem es über den Reichtum der Gnadengaben, ihre gemeinsame Quelle und ihr gemeinsames Ziel sich verbreitet, bereitet es die grundsätzliche Erledigung der in Frage stehenden besonderen Verknüpfungen und Entartungen vor. P. betont vorerst, dass der Grundcharakter der Geistesrede das Bekenntniss Jesu als des Herrn sei (V. 1—3), und stellt sodann die Mannichfaltigkeit der besonderen Aeusserungen des Geistes fest (V. 4—6), welche zur Wohlfahrt der Gemeinde den einzelnen

verliehen sind (V. 7—10). Aller Gaben Geber ist aber ein und derselbe Geist; denn die Christen sind ein organisches Ganze wie ~~die~~ Glieder eines Körpers, daher keiner weder sich selbst überschätzend beurtheilen (V. 11—20), noch die Nothwendigkeit und den Werth der Geringerbegabten verkennen soll (V. 21—30). Doch soll nach den vorzüglicheren Charismen gestrebt werden; und die beste Art und Weise dieses Strebens will Paulus seinen Lesern zeigen (V. 31). — Die besondere Schwierigkeit des ganzen Abschnittes bezeichnet schon Chrys. sehr richtig: τοῦτο ἅπαν τὸ χωρίον σφόδρα ἐστὶν ἀσφές· τὴν δὲ ἀσάφειαν ἡ τῶν πραγμάτων ἄγνοιά τε καὶ ἑλλειψις ποιεῖ, τῶν τότε μὲν συμβαινόντων, νῦν δὲ οὐ γινομένων\*).

V. 1\*\*). Δέ) von den vorher behandelten zu einem andern Gegenstande, bei welchem ebenfalls Missbräuche in der Gemeinde eingerissen waren (s. z. 11, 18), überführend. Dass die so umfassende und in's einzelne eingehende Behand-

\*) Auch hier wird die besondere Entartung in verschiedener Weise mit dem Parteitreiben in Verbindung gebracht. Baur in den Stud. u. Krit. 1838. S. 646 f. meint: der Missbrauch der Glossolie in Korinth, welcher allerdings diesen Abschnitt verursacht hat, sei im Parteiinteresse der Petriner gegen die Pauliner begründet gewesen, jene hätten das γλ. λαλ. gegen diese geltend gemacht, weil sie dem Paulus den apostolischen Charakter, also auch das πνεῦμα ἅγιον abgesprochen hätten. Ohne alle Spur in der Abhandlung; denn das bei einer ganz andern Gelegenheit hingeworfene Wort 7, 40 gehört gänzlich nicht hieher, und 14, 6 u. 18 setzt bei den Lesern das Zugeständniss voraus, dass Paulus die Gabe der Glossolie, und zwar in hohem Grade besitze. Auch Rübiger tritt Baur im wesentlichen bei, eine Opposition der paulinischen προφητεύοντες gegen die petrinischen γλώσσαις λαλοῦντες annehmend. Aber es geschieht überhaupt ohne Nachweis im Texte, dass man den Gegenstand mit dem Parteiwesen in Verbindung setzt und namentlich die Glossolie einer bestimmten Partei zuschreibt (Dähne betrachtet sie als alexandrinische Schwärmerei der Christiner). Auch die Vermuthung v. Hengel's (Gave d. talen S. 111 f.): Apollos habe die Glossolie nach Korinth gebracht, wo sie gemissbraucht und ausgeartet sei, entbehrt einer nähern Begründung.

\*\*) Zur Textkritik von V. 1—3: V. 2. ὅτι ὅτε) gebilligt von Griesb., aufgenommen auch von Lachm. (welcher jedoch ὅτε einklammert), Scholz, Rück., Tregell., Tisch. nach **N**ABCDEL Minusk. u. m. Verss. und Vätern. Das blosse ὅτι (Elz. nach FG Minusk. Syr. Erp. Clar. Germ. Oec. Ambrosiast.) und das schwachbeglaubte blosse ὅτε (welches Billr. u. Ewald vorziehen) sind zwei verschiedene Nachhülfen der Structur, um deren Schwierigkeit willen auch Reiche wieder die Recepta vertheidigt. — V. 3. Statt der von Reiche vertheidigten Recepta Ἰησοῦν u. κύριον Ἰησοῦν ist mit Lachm., Rück., Tregell., Tisch. nach **N**ABC Minusk. u. m. Verss. u. Vätern Ἰησοῦς und κύριος Ἰησοῦς zu lesen. Die Accusative sind Auflösungen der den Schreibern auffällig gewesen Oratio directa.



lung des casuellen Gegenstandes durch Anfragen des korinthischen Briefs veranlasst sei (7, 1. 8, 1), wird mit Recht angenommen. — *τῶν πνευματικῶν*) kann als Neutrum (Chrys., Luther, Meyer u. M.) oder als Mascul. gefasst werden. In ersteren Falle giebt es ganz allgemein das Thema an: über die vom heil. Geiste herrührenden und dessen Wirksamkeit im Gemeindeleben zur Erscheinung bringenden Thätigkeiten. Die *πνευματικά* werden dann dem Wesen nach den *χαρίσματα* V. 4 synonym genommen, wobei zwar ausgeschlossen ist, nur an die Glossolie bei *πνευμ.* zu denken (Storr, Heydenr., Billr., Baur, Stud. u. Krit. 1838 S. 644, Wieseler, ebenda S. 711, Ewald), aber anerkannt werden darf, dass die Rücksicht darauf, der Absicht der Abhandlung entsprechend, die Wahl des Ausdrucks bestimmte. Theodor. Mopsv.: *Θέλω ὑμᾶς καὶ τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων εἰδέναι τὴν τάξιν, ὥστε βούλομαί τι καὶ περὶ τούτων εἰπεῖν.* Als Mascul. verstanden (Grot., Hammond, Cleric., Locke, Sengl., Morus, Rosenm., Griesbach, Heydenr., Ewald, Hofm., Dav. Schulz d. Geistesgaben der ersten Christen S. 163. Hilgenf. d. Glossolie 1850. S. 16): „über die Inspirirten“, ächte oder unächte; Ew.: „über die Geistesmänner“. Für die Erklärung als Neutrum beruft sich Meyer auf 14, 1, wo das Thema *τὰ πνευματικά* wieder klinge; vrgl. auch V. 4. 31. Rom. 1, 11. Die Erkl. als Mascul. stützt sich auf V. 3 (*ἐν πνευμ. θ. λαλῶν*), und die Beobachtung, dass die Gemeinde schwerlich über *τὰ πνευματικά* im allgemeinen, sondern nach den *πνευματικοί* im Sinne von 14, 37 den Ap. gefragt habe. Der Sinn von *πνευματικός* aber verengt sich ja nach der bestimmten Beziehung, welche das Wort erhält. — *οὐ θέλω ὑμ. ἀγνοεῖν*) „ich will euch nicht in Unkunde lassen“. Vrgl. 10, 1. 1 Thess. 4, 13.

V. 2. Grund (vrgl. *διό* V. 3), weshalb er sie über die *πνευματικοί* belehren wolle. Als gewesenen Heiden sei ja der pneumatische Zustand, in welchen sie als Christen eingetreten, ein specifisch neuer, dessen rechte Beurtheilung und Werthung aber in Folge scheinbar analoger Erfahrungen des Heidentums gesichert werden musste (Heinrici S. 350 f.). Daher erinnert sie der Ap. zunächst an die traurige Haltlosigkeit der überwundenen Religionsstufe, worauf er die christlich pneumatischen Aeusserungen ihrem Inhalt nach kennzeichnet. — Die Structur bei der Lesart *ὅτι, ὅτε* ist einfach so, dass der Objectssatz zwar mit *ὅτι* beginnt, aber statt mit *ἀπῆρσεθε* zu endigen oder *ἦτε* vor *ἀπαγομ.* zu wiederholen, in's Particip ausläuft, — eine auch im Classischen nicht ungewöhnliche anakoluthische Gebrauchsweise

des *ὅτι* nach eingetretenen, wenn auch nur kurzen Zwischensätzen. S. Krüger z. Thuc. 4, 37. Stallb. ad Plat. Apol. 37 B. Heind. ad Plat. Gorg. S. 481 D. Uebersetze: „Ihr wisset, dass zu der Zeit, als ihr Heiden waret, ihr zu den sprachlosen Götzen, wie ihr entführt wurdet, fortgerissen wurdet“. Nach Buttm. neut. Gr. S. 329 soll die Rede nach *ὅτε ἔθνη ἦτε* mit *ὥς* in einen indirecten Fragesatz übergehen. Aber nach seiner Stellung zwischen *πρὸς τ. εἶδ. τ. ἄφ.* und *ἀπαγόμε.* kann *ὥς ἀνήγεσθε* nur Zwischensatz sein. Auch wäre *ἀπαγ.* lästig und nachschleppend; es muss ein wichtiger Schlussbegriff sein, dem *ὥς ἀνήγεσθε* als Modalbestimmung dient. Ebenso aber ist auch vorweg wahrscheinlich, dass der Zwischensatz die Behauptung des Hauptsatzes nicht mildert, sondern verstärkt. Daher ist es sachlich wahrscheinlicher, *ὥς ἀνήγεσθε* — ihr wurdet entführt — (vgl. Act. 7, 41. Jud. 6, 28. LXX, wo *ἀνάγειν* von dem Fortschleppen der Opferrthiere gebraucht wird) zu lesen (so Eras., Valck., Hofm., Laurent), als *ὥς ἂν ἦγεσθε* — wie irgend man auch führte (Meyer, Buttm. S. 186f. Fritzsche, conject. I. S. 35). Die textkritischen Auctoritäten schwanken; eine Entscheidung nach ihnen ist um so schwieriger, als die Majuskeln keine Wortintervalle haben. — Hofm., obgleich nicht *ὅτι, ὅτε*, sondern mit Elz. bloss *ὅτι* lesend (womit sich ja jede wirkliche Schwierigkeit von selbst hebt), hat die ganze Stelle verrenkt und verdunkelt\*). — *ὅτε ἔθνη ἦτε* Erinnerung der Leser an ihr trauriges *ποτέ*, auf welches P. oft von ihrem glücklichen *νῦν* aus ihre Blicke zurücklenkt (Eph. 2, 2 f. 11, 13. 5, 8. Kol. 1, 21. 3, 7. Rom. 11, 30). — *πρὸς τὰ εἰδωλα*) nämlich um sie zu verehren, ihnen zu opfern, sie anzurufen, zu befragen u. dergl. — *τὰ ἄφωνα* (Plat. Pol. I. S. 336 D u. oft. Dem. 292. 6. 294. 19. 2 Makk. 3, 24) lässt den Leser fühlen, dass Götzen, die selbst stumm waren (vgl. Habac. 2, 18. Ps. 115, 8. 3 Makk. 4, 16); kein pneumatisches Reden wirken konnten. Beachte den nachdrücklich wiederholten Artik. — *ἀπαγόμενοι*) hinweggeführt werdend. In *ἀπό* liegt die Vorstellung der Entfernung vom normalen Zustande

---

\*) Hofm. will nämlich: 1) *οἶδα τε* statt *οἴδατε*, 2) *ὅτι ἔθνη ἦτε* „weil ihr Heiden waret“ fassen, und zwar als Grundangabe für das folgende, in welchem des Nachdrucks wegen *πρὸς* — *ἄφωνα* dem *ὥς* vorangestellt sei. Allein wie contort wird so überh. der ganze Satzbau! wie völlig unmotivirt und unangemessen würde das gleichwohl ganz überflüssige, als Grundangabe nämlich ganz überflüssige „weil ihr Heiden waret“ mit dem Nachdrucke der Voranstellung in einem noch dazu doppelten Hyperbaton belegt sein! Auch das *τε* nach *οἶδα* wäre nicht einmal logisch passend (s. z. V. 3 Anm.).

der natürlichen Gotteserkenntniss (Rom. 1, 19 f.), indem es das Ergebniss des ἀνάγεσθαι veranschaulicht. Die Folge desselben war nämlich das ἀπάγεσθαι, das unwillkürliche Fortgezogenwerden zu den Tempeln, Bildsäulen, Altären u. s. w. der Götzen. Meyer will mit Rücksicht auf das von ihm vorgezogene ἂν ἦγεσθε allein an das Fortgezogenwerden aus den jedesmaligen Umgebungen denken; jedoch gestaltet sich durch die naheliegende Beziehung auf die schuldvolle Verirrung des ethnischen Religionslebens die Charakteristik tiefer und eindrucksvoller. Dass Paulus übrigens als die führende Gewalt dämonische Mächte gedacht habe, ist nach seiner Ansicht vom Heidentume (10, 20. Eph. 2, 2) als gewiss anzunehmen. Passend vergleicht Hilgenf. Athenag. Legat. pro Christ. S. 29 ed. Col.: οἱ μὲν περὶ τὰ εἰδωλα αὐτοῖς ἔλκοντες οἱ δαίμονες εἰσιν etc. Das Gegentheil ist πνεύματι ἄγεσθαι Rom. 8, 14. Gal. 5, 18. Matth. 4, 1. Andere: a sacerdotibus (Valck. u. M.) u. dergl. — Man beachte noch, theils dass Homöoteleuta wie οἶδατε, ὅτι ὅτε — ἦτε auch bei den besten Schriftstellern vorkommen, so dass ihnen die Gleichklänge nicht anstössig gewesen (Lobeck ad Adj. 61. Paral. S. 53 f.), theils dass in der adnominatio ἀνήγεσθε, ἀπαγόμενοι (Bremi ad Lys. I. Exc. VI. S. 209) die Sache desto anschaulicher und fühlbarer wird.

V. 3. Das Kriterium der christlichen Begeisterung hinsichtlich ihrer Aeusserungen. Desselben bedurften die Kor. nicht, weil ihnen aus dem Heidentume Erfahrungen der Geistbegabtheit nicht bekannt sein konnten (Luther, Bengel, de Wette, Meyer), sondern weil die Gefahr einer Verwechselung mantischer Exstase und christlicher Begeisterung bei den uncontrolirbaren Wirkungen des πνεῦμα — und eine solche war für die Mehrzahl der Hörer die Glossenrede, — vorlag. — διό) deshalb, weil ich euch an euer früheres Leben im Heidentume erinnern musste, spreche ich zu eurer Belehrung als untrügliches Kennzeichen echter Geisteswirkungen aus, dass sie nicht eine Verwünschung Jesu, sondern ein Bekenntniss zu Jesus als dem Herrn sind\*). Dies drückt P. in den

---

\*) Der Zusammenhang und Inhalt wurden sehr verschieden bestimmt. Osiand. trägt einen Gegensatz des einen Herrn der Christen gegen die vielen κυρίους des Heidentums ein. Chrys., Oec., Theophyl. führen ihn auf den Gegensatz der unbewussten Manie heidnischer Begeisterung und der bewussten christlichen Begeisterung zurück. Vrgl. Neand.: weil es jetzt anders mit euch und ihr freie Organe des heil. Geistes geworden; Kling (in d. Stud. u. Krit. 1838. S. 486): damit ihr nicht abermals zu blinder Verehrung einer unverständlichen Erscheinung euch hinreissen lasset. Theodoret: der Gegensatz der δια-

beiden parallelen Gedanken aus, dass eine Verwünschung aus keines Begeisterten Munde komme, und dass das Herrnbekennniss nur kraft des heiligen Geistes ausgesprochen werden könne. Damit ist das negative und positive Merkmal gegeben, und es ist willkürlich, mit Billr. u. Rück. das ganze Gewicht auf die zweite Hälfte zu legen, und die erste als fast überflüssig und nur als Folie der zweiten zu betrachten. Paulus muss übrigens seine besonderen Gründe gehabt haben, ein solches allgemeines Kriterium echter Begeisterung an die Spitze der ganzen Abhandlung zu stellen. Man mag in Korinth bei den verschiedenen Formen und selbst Entstellungen der Geistesrede verschiedener Meinung darüber gewesen sein, wer eigentlich als Sprecher des Geistes zu betrachten sei oder nicht; allen willkürlichen, eifersüchtigen, ausschliessenden Urtheilen hierüber tritt der Ap., je weiter er hier das spezifische Gebiet der Geistesrede erscheinen lässt und je einfacher und bestimmter er zugleich das Charakteristische derselben hinstellt, desto schlagender entgegen. Somit liegt in diesen Worten, in welchen die leitenden Gesichtspunkte der ganzen Abhandlung ausgesprochen sind, eine bestimmte Rücksicht auf die Glossenrede. Der Hinblick auf all' die Wirren, welche in Folge unvorsichtiger oder auch eigensüchtiger Ausübung dieser Gnadengabe erregt worden waren, forderte, ehe der Apostel dazu fortgeht, den organischen Zusammenhang der Gnadengaben überhaupt darzulegen, um dann abschliessend über Glossolalie und Prophetie zu handeln, eine vorläufige Verständigung, welche gewiss nicht als unbegründete Vorwegnahme (Meyer) anzusehen ist. Aber allerdings trifft das Gesagte an sich alle Rede, die vom Geist eingegeben und erfüllt ist, und ihr Gegentheil. Einseitig bleibt daher die ausschliessliche Beziehung auf die Glossenrede,

---

*gnōta* des Heidentums und der *συμγνώτα* im Christentum sei gemeint. Aehnlich Rübiger: „weil euer heidnischer Cultus nicht auf einem gemeinsamen, euch alle bestimmenden Gottesgeiste beruhete, thue ich euch kund, dass im Christentume in dem *πνεῦμα θεοῦ* ein solches Princip vorhanden ist“. Ewald legt zu viel zwischen ein: ihr werdet euch doch nicht die früheren heidnischen Zeiten zurückwünschen; — jenen Zuständen gegenüber versteht und schätzt man erst recht das Christentum u. s. w. Hofm. bildet den Zusammenhang nach seiner Textgestaltung von V. 2; weil P. die Leser *περὶ τ. πνευματικῶν* nicht im Unklaren lassen wolle, und weil er anderseits wisse, von welchem gottesdienstlichen Leben sie herkommen, darum gebe er ihnen die folgende Belehrung. Aber so ist das zweite Moment kein zum ersten hinzutretendes (*τε*), sondern ein dem ersten bereits zu Grunde liegendes, und P. müsste nicht *οἶδά τε* (wie Hofm. liest), sondern *οἶδα γὰρ* geschrieben haben.

und zwar (Hofm., vrgl. dessen Schriftbew. I. S. 309) dermassen, dass der erste Satz gegen die Aengstlichkeit vor dem *γλώσσαις λαλεῖν*, der zweite Satz gegen die Unterschätzung des *προφητεύειν* verwahre; dies läuft darauf hinaus, dass sich P. höchst unverständlich ausgedrückt hätte. — *ἐν πνεύματι θεοῦ*) so dass der heil. Geist das das innere Leben durchdringende Element ist, in welchem das *λαλεῖν* vor sich geht. Vrgl. z. Rom. 8, 15. Matth. 22, 43. — *λαλῶν*) „sich vernehmen lassend, redend“, dagegen *λέγει* auf das Object der Rede Bezug hat. Vrgl. z. Rom. 3, 19. Joh. 8, 43. Schulz Geistesgaben S. 94 f. — *ἀνάθεμα Ἰησοῦς*) sc. *ἐστί*, „verflucht (s. z. Rom. 9, 3. Gal. 1, 8), dem ewigen Verderben verfallen ist Jesus!“ Dies ist das widerchristliche (insoanders auch jüdische) Bekenntniss; das christliche ist: *κύριος Ἰησοῦς*, „Herr ist Jesus!“ Vrgl. Phil. 2, 11. Warum Paulus nicht *Χριστός* gesagt habe? Weil es wegen seiner ursprünglichen appellativen Bedeutung zum ersten Gliede (*ἀνάθ.*) nicht passte, im zweiten Gliede aber sein appellativer Sinn in *κύριος* enthalten ist, und in beiden Gliedern es wesentlich war, die geschichtliche Person des christlichen Messiasglaubens an dem zum *σύνθρονος* Gottes Erhöheten zu nennen. Uebrigens versteht es sich von selbst, dass Paulus das *κύριος Ἰησοῦς* als das ständige Lösungswort des gläubigen Herzens und Stichwort der begeisterten Rede betrachtet hat. „P. loquitur de confessione perseveranti et in tota doctrina“, Melanth. — Zum Bekenntnisse selbst vrgl. 1 Joh. 4, 1 f., welcher Ausspruch jedoch gegen falsche Lehrer gerichtet ist, während es sich hier nicht um Gegensätze innerhalb der christlichen Gemeinschaft, um ein wahres oder falsches christliches Bekenntniss handelt (gegen Meyer).

V. 4. Meyer stellt folgendermassen den Zusammenhang her: Obgleich so der Grundcharakter alles begeisterten Redens bei keinem verschieden ist, „so sind doch Vertheilungen von Gnadengaben („divisiones gratiarum“, Vulg.), aber es ist der nämliche Geist“ (von welchem sie herrühren). Er erkennt dabei, dass die Enumeration der Gaben sich weder unter die Kategorie der begeisterten Rede begreifen lässt noch derselben beigeordnet ist (vrgl. V. 10), folglich jetzt, nach der vorläufigen Verständigung V. 1—3, eine neue Gedankenreihe anhebt, die das Material für die Bestimmung des Verhältnisses der Glossenrede zu den Gnadengaben überhaupt beibringt. Zur Sache s. Hebr. 2, 4 u. dazu Lünem. *Χάρισμα*\*),

\*) Vrgl. Krumm de notionib. psychol. Paulin., Gissae 1858. S. 35 f. B. Weiss, ntl. Theol. S. 380 f. Die Constitt. ap. 8, 1, 1 f. unterscheiden allgemein christliche und ausserordentliche *χαρίσματα*.



ein specifisch neutestamentl., der früheren Gracität fremdes Wort, hier im engern Sinne (denn im weitern Sinn ist jede göttliche Gnadenerweisung, insonders aller christliche Heilsbesitz und alle christliche Lebensthätigkeit *χάρισμα*), ist jede ausserordentliche Tüchtigkeit, welche zur Erbauung der christlichen Gemeinde wirksam, selbst aber von der Gnade Gottes durch die Kraft des heiligen Geistes in den bestimmten einzelnen nach Massgabe ihrer Individualität gewirkt ist, sei es nun, dass der Geist ganz neue Kräfte einflösse oder schon vorhandene zu höherer Macht und Thätigkeit steigere, Rom. 12, 6 f. Zu *διαίρεσις*, Vertheilung, vrgl. V. 11. Xen. Cyr. 4, 5, 55. Plat. Soph. S. 267 D. Phaedr. S. 266 B. Polit. S. 275 E. Polyb. 2, 43, 10. Sir. 14, 15. Judith. 9, 4. Die charismatische Begabung ist nicht etwas Ungetheiltes, nicht eine Einheit und Gleichheit bei den Begabten, sondern es finden distributiones donorum statt, so dass der eine dieses, der andere jenes besondere *χάρισμα* als sein ihm bestimmtes zugetheilt erhält. Fasst man *διαίρεσις* Unterschiede (Beza u. V. auch de Wette, Ewald), so ist dies ebenfalls sprachlich richtig (Plat. Soph. S. 267 B. Prot. S. 358 A), aber dem gewählten correlaten *διαφοῦν* V. 11 nicht entsprechend.

V. 5. 6. Die *διακονίαι* und *ἐνεργήματα* sind nicht bloss verschiedene Namen (die griech. Väter), noch auch Species (Estius u. M.) der Charismen, sondern verschiedene Aeusserungsformen des christlichen Heilsstandes, dessen letzter Urheber der Urheber alles Heils ist, der, wie er die *χάρια* durch den Geist mittheilte, „die verschiedenen Wirkungskräfte (*ἐνεργήματα*) in dem einzelnen wirkt, durch welche Christo als dem einen Herrn, dessen nächstes Interesse die Erbauung der Gemeinde ist, gedient wird (*διακονίαι*)“. Weiss. Die *διακονίαι* und *ἐνεργήματα* sind daher auch nicht zwei charakteristische Thätigkeitsformen der *χάρια* (Meyer); dies auszudrücken, wäre besonders *ἐνεργ.* in seiner Allgemeinheit wenig geeignet; sondern indem *ἐνεργ.* zu *θεός*, *διακ.* zu *κύριος*, *χάρισμα* zu *πνεῦμα* in specifische Beziehung gesetzt ist, dient jeder der Begriffe zur Bezeichnung der Heilswirkungen je nach dem besonderen Urheber, dessen die christliche Erfahrung inne geworden ist, und zwar so, dass mit dem umfassendsten Begriffe geschlossen wird. — „Und es sind Vertheilungen von Diensten, aber es ist der nämliche Herr“ (Christus als der Herr der Kirche, dem dadurch gedient wird). Die Beziehung der *διακονίαι* auf bestimmte kirchliche Aemter (Beza, Grot., Estius u. V., auch Olsh.) ist zu enge, da nach Massgabe des ersten Satzes und überhaupt nach der umfassenden Bestimmung der sämmtlichen drei Sätze das ganze

Gebiet der Thätigkeiten gemeint sein muss, welche, nach ihrem Verhältniss zu Christo, als Dienstleistungen sich äussern. — „Und es sind Vertheilungen von Wirkungen (Kraftthaten), aber es ist der nämliche Gott, welcher die sämmtlichen (ἐνεργήματα) in allen (in allen geistkräftig Handelnden) wirkt“. So wenig wie vorher διακ., ist auch hier ἐνεργ. speciell, weder bloss von den Wunderwirkungen (so die Meisten wegen V. 10, wo aber δυνάμ. dabeisteht), noch von den Krankenheilungen (so ganz willkürlich Olsh.) zu fassen. Alle Charismen können ihre Wirksamkeit in Thaten (vgl. z. ἐνεργήματα Polyb. 2, 42, 7. 4, 8, 7. Diod. 4, 51) kund geben, diese mögen Wunder sein oder nicht, so wie alle χαρίσματα im letzten Grunde ἐνεργήματα Gottes sind (Phil. 2, 13).

Anmerk. Die göttliche Trias ist hier (vgl. z. Eph. 4, 6) in aufsteigender Klimax bezeichnet, so dass die Rede vom Geiste, der die Gaben verleiht, zum Herrn, dem damit gedient wird, und endlich zu Gott übergeht, der als der absolute Urgrund und Inhaber aller christlichen Kräfte die ganze Summe charismatischer Thaten in allen Begabten wirkt. Mit Recht ist von je her (s. schon Chrys. u. Theodoret) diese Stelle dem antitrinitarischen Irrthum entgegengehalten (vgl. auch Calov. gegen die Socinianer), aber zu beachten ist auch hier, dass bei der Wesensgleichheit und untrennbaren Einheit (2 Kor. 13, 13) der Drei weder das Verhältniss der Unterordnung durch einen dogmatischen Kanon entfernt werden kann, noch über die Art der Hypostasis etwas ausgesagt ist. Vgl. Gess v. d. Pers. Chr. S. 158 f.

V. 7. Δέ weiterführend zur gleichen Bestimmung aller Gnadengaben. Der Nachdruck liegt auf πρὸς τὸ συμφέρον. Dies sei der Zweck, welcher bei jedwedem, der begabt werde, gleich sei. Meyer nimmt mit Billr., Schulz (Geistesg. S. 164), Hofm. den Genetiv objectiv: „Jedem wird die Offenbarmachung des Geistes (dass er den heil. Geist durch charismatische Wirksamkeit nach aussen kund giebt) zum Zuträglichen (um Nutzen zu stiften, s. 14, 12) gegeben“. Es sei kein Grund vorhanden, von dem gleichen Sinne, welchen φανέρ. τῆς ἄλλοθ. 2 Kor. 4, 2 habe, abzuweichen; und sonst ist das Wort nicht aufbehalten als noch bei Vätern. Aber aus dieser Parallele ist, da sie nicht πνεύματος bietet, nichts zu erschliessen, dagegen spricht V. 8 u. 11 für die subjective Fassung des Gen., die Calvin, Rück., de Wette u. d. Meisten vorziehen: „das sich Offenbaren des Geistes“.

V. 8 f. Es mag nun dem einen diese, dem andern eine andere Begabung des nämlichen Geistes verliehen werden, so dienen sie doch alle, so mannichfach sie sind, demselben Zwecke. — Die folgenden, bis V. 10 vorläufig aufgeführten

neun Charismen umfassen weder das ganze Gebiet charismatischer Bethätigung (vrgl. V. 28), noch bringen sie eine systematische Ueberschau. P. führt vielmehr in freier Enumeration, dieser der Lebhaftigkeit seines Stils entsprechenden Form der Rede (Gal. 5, 19 f. u. ö.), diejenigen Gaben an, die nach seiner Erfahrung der Erbauung, Erhaltung und Mehrung der Gemeinde dienen, damit aus der Vergegenwärtigung des Reichthums charismatischer Begabung die Schätzung der einzelnen Gabe auf ihr richtiges Mass gewiesen werde. Meyer u. vor ihm Bengel sucht gleich Hofm. nach äusseren Kennzeichen einer beabsichtigten Eintheilung. Er findet dieselbe angedeutet durch den Wechsel von *ὃ μὲν, ἑτέρω δέ; ἕτερος* führe jedesmal eine neue Classe ein (während *ἄλλω* eine Subrepartition bezeichne) so dass drei Classen entständen, die aber, wie er zugesteht, nicht den drei *διαίρέσεις* V. 4—6 entsprechen können, weil dort jedes Glied alle Charismen begreife, und auch nicht streng logisch sei. Der Ap. nenne 1) Charismen, welche sich auf die intellectuelle Kraft beziehen, und zwar den *λόγος σοφίας* und den *λόγος γνώσεως*. 2) Charismen, welche auf besonderer Glaubensenergie beruhen, nämlich die *πίστις* selbst, die thatsächlichen Wirksamkeiten derselben (*ἰάματα, δυνάμεις*), die mündliche Wirksamkeit derselben, (*προφητεία*), die kritische Wirksamkeit derselben (die *διάκρισις πνευμ.*); 3) die auf die *γλῶσσαι* sich beziehenden Charismen: das Zungenreden, das Zungenauslegen. Allein die Willkür dieser Sonderung, nach der es durchaus nicht ersichtlich ist, weshalb die Prophetie und die diakritische Gabe der „Glaubensenergie“ untergeordnet, die Glossenrede jedoch von ihr gesondert werden soll, wird durch die Beziehung auf den Wechsel von *ἄλλος* und *ἕτερος*, nicht aufgewogen, da P. beide Worte promisscue zu gebrauchen pflegt\*). Vrgl. 15, 39 f. Lasander, de linguae Paul. idiomate P. II (Utrecht 1866) S. 8. Buttm. S. 89. Hofm. glaubt aus dem Fortlassen oder Setzen des *δέ* eine Markirung von Abtheilungen erschliessen zu können, obwohl betreffs desselben keine sichere textkritische Entscheidung zu gewinnen ist. Es müssen daher innere Gründe die Reihenfolge bestimmt haben. Am wahrscheinlichsten ist es, dass der Ap. von dem beziehungsweise einfachsten zu dem beziehungsweise bedeutsamsten fortschreitet und demgemäss die in Wort und That sich offenbarenden Geisteswirkungen aufreihet\*\*).

\*) Ueber den Unterschied beider (*ἕτερος* der Art nach verschieden) s. Tittm. Synon. S. 155. Meyer z. Gal. 1, 6. Matth. 16, 14.

\*\*) Weiteres h. Heinrici S. 393. Zahlreiche Eintheilungsweisen s. b. Kling in d. Stud. u. Krit. 1839. S. 477 f., Englmann von den Cha-

V. 8. Ὡς μὲν) Statt ᾧ δέ folgt ἄλλῃ δέ. Ungenauigkeit wie V. 28. Vrgl. Xen. Anab. 3, 1, 35. Hermes b. Stob. ecl. phys. 52. S. 1082. — λόγος σοφίας) Weisheitsrede, Rede, deren Inhalt σοφία ist. Der von Vielen (auch Schulz, Neand., Billr., Olsh., vrgl. auch Froschammer v. d. Charismen 1850. S. 28 f.) gesetzte Unterschied von λόγος γνώσεως, jenes sei mehr practische, dieses mehr theoretische Lehrweise (Bengel, Storr, Rosenm.; Flatt umgekehrt, vrgl. Corn. a Lap.), ist unwahrscheinlich, da die Scheidung zwischen Theorie und Praxis gerade der Natur der begeisterten Rede nicht entspricht. Zum Richtigm führt 2, 6 f. vrgl. mit 13, 2. σοφία nämlich ist die christliche Weisheit (s. z. 2, 6 vrgl. Eph. 1, 17) an und für sich, so dass Rede, welche die Lehrstücke derselben ausspricht, klar macht, anwendet u. s. w., λόγος σοφίας ist. Damit ist aber die tiefdringende Erkenntniss dieser Lehrstücke, die speculative Erfassung und Einsicht und Verarbeitung ihres Zusammenhangs, ihrer Gründe, ihrer tiefern Ideen, ihrer Beweise, ihrer Ziele u. s. w. noch nicht gesetzt; eine Rede aber, welche sich damit beschäftigt, insbesondere auch den tieferen Schriftsinn durch allegorische Erklärung aufschliesst (Baur), ist λόγος γνώσεως\*). Demnach kann bei der Parusie nicht die σοφία aufhören, aber die γνώσις hört auf, 13, 8, weil sie zu dem unvollkommenen Zeitlichen gehört. Andere anders. Irrig Chrys.\*\*), Theodoret, Oec., Theophyl.: das Lehrertalent und dessen Mangel mache den Unterschied zwischen σοφία und γνώσις. S. dagegen 13, 8. 2 Kor. 11, 6. De Wette erklärt sich nicht. Hofm.:

rismen 1848, welcher jedoch dem Begriffe und dem Wesen der Gnaden Gaben nicht entsprechend in amtliche und nichtamtliche eintheilt, Krumm a. a. O., welcher die Kategorien πνεῦμα, καρδιά, νοῦς zu Grunde legt; Hofm. theilt nach den Kategorien des Erkenntnissvermögens (λόγ. σοφ. und λόγ. γνώσεως), des Willensvermögens (πίστις, ἰάματα, δυνάμεις) und der heiligen Geistesmacht (προφητεία etc.). De Wette verzichtet auf eine Disposition.

\*) Vrgl. Ewald, nach dem λόγος σοφίας mehr die verständige Erklärung und Beweisführung anerkannter Wahrheiten zum Nutzen im Leben, λόγος γνώσεως mehr die Behandlung noch verborgener und dunklerer Stücke von Erkenntniss umfasst. Aehnlich Pfeiderer, Paulinism. S. 232 f. Meyer (vrgl. Osiander) will gemäss seiner Erkl. v. 2, 6 f. nur an die höhere christliche Weisheit, an die besonderen Mysterien des Glaubens denken, wogegen spricht, dass P. das Evangelium seinem ganzen Umfange nach als σοφία θεοῦ charakterisirt. (1, 17 ff. Vrgl. Heinrici S. 366 f.).

\*\*) Paulus und Johannes hätten den λόγος σοφίας gehabt; den λόγος γνώσεως hätten οἱ πολλοὶ τῶν πιστῶν besessen, γνώσιν μὲν ἔχοντες, διδάσκειν δὲ οὕτως οὐ δυνάμενοι. Aehnlich wieder Krumm: „γνώσεως proprietatem in argumentis, σοφίας in forma positam esse“.

*σοφία* sei eine Eigenschaft des Subjects (dagegen s. 2, 6: *σοφίαν λαλοῦμεν*), welche nämlich zum richtigen Urtheil überhaupt befähige, *γνώσις* aber ein Verhalten zu einem Objecte, nämlich die Durchdringung des letztern im bestimmten Falle. So wäre aber die *γνώσις* nur die Anwendung der *σοφία* in concreto, und P. würde somit keine zwei charakteristisch geschiedene *χαρίσματα* aufführen. — *κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*) „nach Massgabe desselben Geistes“. Vrgl. V. 11 und das classische *κατὰ θεόν*, nach göttlicher Bestimmung (Valek. ad Herod. 3, 153). Die Präpositionen *διὰ*, *κατά*, *ἐν* sind nicht gleichbedeutend (Rück.), sondern sie drücken das Verhältniss des Geistes zur göttlichen Verleihung (*δίδοται*) nach verschiedenen Seiten seiner Betheiligung dabei aus, so dass er medians, normans und continens der betreffenden verschiedenen Begabungen ist.

V. 9\*). *πίστις*) kann nicht die Fides salvifica überhaupt sein, weil diese Gemeingut und Erforderniss jedes Christen, nicht ein absonderliches Charisma einzelner ist. Daher wird es nach den Vätern (s. b. Suicer. Thes. II. S. 727) von den Meisten von der fides miraculosa verstanden, und zwar mit besonderer Beziehung auf die Macht über die gottfeindlichen Mächte (Dämonen), welche der Glaube giebt. Matth. 17, 15. Marc. 9, 17. Meyer hält diese Erklärung für zu enge, da er sowohl die *ἰάματα* und *δυνάμεις* als auch die *προφητεία* und die *διακρίσεις πνευμ.* der *πίστις* unterordnet. Er erklärt daher *πίστις* als einen durch den heil. Geist erzeugten Höhengrad des Glaubens an Christum, einen Glaubensheroismus\*\*), dessen Wirkungen bei dem einen in Heilungen, bei dem andern in Wundern, bei dem dritten in Prophetie (Rom. 12, 6), bei dem vierten in Geisterkritik sich zeigten. Aber abgesehen von der Unzuträglichkeit solcher Unterordnung (s. ob.) kommt *πίστις* im Sinne des Glaubensheroismus nur mit bestimmtem Gegensatz zum Kleinglauben, der die Kraft zum Wunderthun (insbesondere den Dämonen-austreibungen) lähmt, in den Evg. vor. Vrgl. auch Matth. 10, 8. Marc. 16, 17. — *ἐν τῷ αὐτῷ πν.*) in demselben Geist, so dass in diesem enthalten das *χάρισμα* gegeben wird, der Geist also die Gabe in sich schliesst. — *χαρίσμι. ἰαμ.*)

\*) Zur Textkritik: Statt des zweiten *αὐτῷ* haben AB Minuskeln def Vulg. Did. Euthal. Bas. Hil. Ambrst. *ἐνί*, das Lachm., Tregell., Tisch. mit Recht aufgenommen. *αὐτῷ* ist nach dem Vorhergehenden eingekommen.

\*\*) „Ardentissima et praesentissima apprehensio Dei in ipsius potissimum voluntate, ad effectus vel in naturae vel in gratiae regno singulariter conspicuos“, Beng.



Gaben, durch welche Heilungen bewirkt werden. Dass damit nicht natürliche Kunst gemeint sei, sondern Heilungen durch geistiges Einwirken auf die leiblichen Gebrechen (Wunderheilungen), zeigen die Beispiele der Apostelgeschichte. Vrgl. Mark. 16, 18. Act. 4, 30. Dabei ist jedoch die Anwendung natürlicher Vermittelungen der wirkenden Kraft (Mark. 7, 33. 8, 23. Joh. 9, 6 al. Jak. 5, 14) nicht ausgeschlossen. Der Plur. *χαρίσματα* bezieht sich auf verschiedene Arten von Krankheiten, deren Heilung verschiedene Begabungen erforderte\*).

V. 10\*\*). *Ἐνεργήματα δυνάμ.* „Wirkungen (V. 6), welche in Machthaten bestehen“. Darin bloss die „potestas puniendi sontes, qualis exercita in Ananiam etc.“ zu sehen (Grot. nach Chrys. und Theophyl., vrgl. auch Dav. Schulz), verengt den Begriff ohne Grund. Es sind überhaupt, jedoch mit Ausschluss der bereits einer besondern Begabung zugewiesenen Heilungen, Wunderwerke (vrgl. Act. 4, 30), welche als Erfolge des wunderkräftigen Willens je nach den Gelegenheiten, die seine Wirksamkeit bestimmten, sehr verschieden sein konnten (2 Kor. 12, 12. Hebr. 2, 4, auch Rom. 15, 19). — *προφητεία*) Prophetenrede, d. i. aus Offenbarung und Antrieb des heil. Geistes geflossene Ansprache, welche, ohne übrigens an ein bestimmtes Amt gebunden zu sein, improvisatorisch (14, 30) die Tiefen des menschlichen Herzens (14, 25) und des göttlichen Rathschlusses (3, 10. Eph. 3, 5) enthüllt und dadurch mit besonderer Kraft zur Erleuchtung, Ermahnung und Tröstung der Gläubigen (14, 3) und zur Gewinnung der Ungläubigen (14, 24) wirkt. Vom Zungenredner unterscheidet sich der Prophet hinsichtlich des Stoffes dadurch, dass jener an sich nur seiner Erbauung dient, während dieser Gottes verborgene Heilsrathschlüsse enthüllt, — und der Form nach, dass dieser verständlich, nicht ekstatisch, mithin nicht ohne discursive Thätigkeit redet; vom *διδάσκαλος* unterscheidet er sich so: *ὁ μὲν προφητεύων πάντα ἀπὸ τοῦ πνεύματος φθέγγεται· ὁ δὲ διδάσκων ἐστὶν ὅπου καὶ ἐξ οἰκίας διανοίας διαλέγεται*, Chrys. z. V. 28; der Lehrer

\*) Wie Baur alle diese Charismen rationalisirt: *πίστις* sei ein besonders kräftiger Glaube an die göttliche Vorsehung; das *χάρισμα ἰαμάτων* sei die Gabe, mit besonderer Kraft und Innigkeit für die Kranken zu beten, mit mehr oder minder zuversichtlicher Verheissung der Genesung, wenn sie Gott gefalle; die *ἐνεργ. δυνάμ.* seien Beweise ausserordentlicher Seelenstärke und Thatkraft im Interesse des Christentums.

\*\*) Die LA. *ἐνεργεῖα δυνάμεως* (DEFG) wird wegen ihrer nur einseitigen Bezeugung zurückstehen müssen.

entwickelt den gegebenen Lehrbestand, der Prophet schafft in der Kraft des Geistes neuen Stoff für die christliche Einsicht und Erbauung. Vrgl. überh. z. Act. 11, 27. Lücke Einl. in d. Offenb. Joh. S. 29. Güder in Herzog's Encyklop. XII S. 210 f. Dillmann in Schenkels BL. IV, 606 f. Sehr sorgfältig Mosheim, de proph. eccl. apost. diss. in dissert. ad hist. eccles. pertinentes. II S. 132 f. — *διακρίσεις πνευμ.*) Geisterbeurtheilungen, d. i. Beurtheilungen, welche, und zwar sofort bei den gehörten Reden, zur Bewahrung der Gemeinde vor Irreführung Bescheid zu geben vermögen, von welchen Geistern in den verschiedenen Fällen (daher der Plur. *διακρίσεις*) die Reden ausgegangen und getragen, ob also der heilige Geist, oder der blosse menschliche Geist, oder gar dämonische Geister (1 Tim. 4, 1. 1 Joh. 4, 1) wirksam seien; καὶ γὰρ πολλὴ τότε τῶν ψευδοπροφητῶν ἦν διαφορὰ, τοῦ διαβόλου φιλονεικοῦντος παρπλοιστῆσαι τῇ ἀληθείᾳ τὸ ψεῦδος, Chrys. Ueber *διάκρισις* vrgl. z. Rom. 14, 1. — *γέννη γλωσσῶν*) Das *γλώσσαις λαλεῖν* in Korinth war identisch mit dem Act. 10, 46 u. 19, 6 erwähnten, identisch auch mit den Pfingstreden Act. 2 nach dessen historischem Bestande, nicht aber nach der durch die Tradition bei Luk. erhaltenen Gestalt, nach welcher es ein Reden in fremden Sprachen, und somit ein ganz absonderliches Wunder geworden war. Nach Orig. u. überh. den meisten Vätern (nicht schon Iren. und Tertull.) haben zwar die meisten Ausleger (auch Storr, Flatt, Heydenr., Schulthess, Schrader, Rückert, Ch. F. Fritzsche, Maier) auch an u. St. unter *γλώσσαί* fremde Sprachen verstanden, und zwar so, dass nur Wenige (neuerlichst Schulthess de Charismatib. Sp. St. Lps. 1818 u. Schrader, auch Ch. F. Fritzsche in s. nov. opusc. S. 302 f.) an erlernte Sprachen dachten\*), die Meisten an unerlernte\*\*). So auch

\*) Ch. F. Fritzsche's Ansicht ist: Wie überhaupt in den Seestädten, so seien auch in Korinth Handwerker, Fischer u. s. w. durch ihren Verkehr mit den fremden Schiffen vieler Sprachen so weit kundig gewesen, dass sie sich über Dinge des gewöhnlichen Lebens zu unterhalten vermocht. Manche dieser Leute seien Christen geworden, und da sie nun gelernt hätten, dass nach prophetischer Weissagung in der messian. Zeit ein Reden über göttliche Dinge in fremden Sprachen vom heiligen Geiste werde bewirkt werden (Jes. 28, 11 f. Joel 3), so hätten sie auf sich dieses Orakel bezogen, „quos pro sua, licet tenui, exterarum linguarum peritia prae ceteris idoneos putassent, quos Spiritus s. barbaris linguis de rebus divinis disserere juberet“. Da nun die meisten Christen diese Reden in fremden Sprachen nicht verstanden, so sei eine griechische Auslegung nöthig gewesen; die Ausleger aber hätten ihre Fähigkeit nicht weniger als die Redner vom heiligen Geiste abgeleitet. Diese Erklärung ist ebenso geschmacklos und naiv, wie die Selbsttäuschung und Einbildung, welche durch sie den Kor. zugemuthet wird.

\*\*) So auch Zinsler de charism. τοῦ γλ. λαλεῖν, Aug. Vind. 1847, —

Rück. („das Vermögen, in einzelnen Momenten hoher Begeisterung Gott in Sprachen zu loben, die man vorher nicht gelernt“) u. Bäumlein in d. Stud. d. evangelischen Geistlichkeit Württenb. VI. 2. 1834 S. 30 f., Osiand., Kling in d. St. u. Krit. 1839 S. 487 f., theilweise Olsh. u. Baur in d. Stud. u. Krit. 1843 S. 658 f. 1844 S. 708 f. S. dagegen besonders Bleek in d. Stud. u. Krit. 1829 S. 17 f. Baur in d. Tüb. Zeitschr. 1830 2 S. 104 f. Schulz Geistesgaben S. 57 f. Zeller Apostelgesch. S. 89 f. v. Hengel de Gave der talen, Leiden 1864 S. 90 f. Entschieden wider die Ansicht von fremden Sprachen, auch abgesehen von dem Singularausdrucke *γλώσση λαλεῖν*, welcher auf eine fremde Sprache gehen soll, und von der psychologischen Unmöglichkeit\*), unerlernte Sprachen zu reden, ist 1) dass 14, 2 in allen den Fällen unwahr wäre, wo sich Kenner der geredeten Sprachen unter den Zuhörern befunden hätten; 2) dass 14, 10. 11 die *γένη φωνῶν* (Sprachen) ausdrücklich von den *γένη γλωσσῶν* unterschieden (Ungegründetes hiergegen bei Bäumlein S. 92, auch b. Hofm.) und als Analogon der letzteren angeführt werden; 3) dass der Glossolalie nicht das Reden in einheimischer Sprache, sondern das Reden in Verstandesthätigkeit (14, 15) entgegengesetzt und die Glossolalie selbst als *λαλεῖν πνεύματι* charakterisirt wird; 4) dass 14, 6 dem *γλώσσ. λαλεῖν* das Reden *ἐν ἀποκαλύψει, ἐν γνώσει* etc. entgegensteht, was ja alles in jeder Sprache geschehen konnte, daher die Unverständlichkeit der Glossolalie nicht im Idiome zu suchen ist, sondern darin, dass das Geredete weder *ἀποκάλυψις* noch *γνώσις* etc. enthielt; 5) dass der 14, 28 angenommene Fall gar nicht hätte vorkommen können, da jedem Redenden auch das Dolmetschen möglich gewesen wäre; 6) dass Paulus 14, 18 die Glossolalie von sich selbst in hohem Grade aussagt, aber hinzusetzt, in der Versammlung treibe er sie nicht, — woraus folgen würde, Paulus habe im Stillen, vor Gott, in fremden Sprachen geredet! 7) dass Paulus überhaupt das fragliche *χάρισμα* von einem ganz andern Gesichtspunkte besprochen haben würde, nämlich nach Massgabe der Gegenwart oder Nichtgegenwart

---

eine gekrönte (katholische) Preisschrift, aber ohne allen wissenschaftlichen Gewinn. Weit gründlicher ist die gekrönte (auch katholische) Preisschrift von Englmann von den Charismen u. s. w. Mainz 1848, welcher ebenfalls fremde Sprachen erklärt, wie auch Froschammer Charismen 1850, und Maier d. Glossolalie des apost. Zeitalt. 1855.

\*) Diese wird nur um so evident, wenn man sich vorstellt (vgl. z. B. Kling), dass ein Zungenredner wohl auch aus sehr verschiedenen Sprachen Bestandtheile genommen und zu einer harmonischen Zusammenfügung schöpferisch verknüpft haben könne.

solcher, welche fremde Sprachen verstanden. Mit Recht hat daher auch Billroth die Ansicht von fremden Sprachen bestritten, hat aber dennoch die Bedeutung Sprache festgehalten und behauptet, die Glossolalie sei das Reden einer Mischsprache gewesen, „welche die Elemente oder Rudimente der verschiedensten wirklich historischen Sprachen befasst habe und der Typus für die Allgemeinheit des Christentums gewesen sei“. Aber abgesehen von der abenteuerlichen Willkürlichkeit dieser Annahme, abgesehen auch davon, dass die ersten Rudimente der Sprachen nur sehr unvollkommen, für übersinnliche Gegenstände ungeeignet und gar als Ausdrucksmittel der ekstatischen Begeisterung völlig unpassend gewesen sein müssten: so stehen in entsprechender Anwendung auch fast alle wider die Ansicht von fremden Sprachen angeführten Gründe entgegen, und ausserdem noch der Ausdruck *γλώσση λαλεῖν* ohne Artikel; denn die Mischsprache wäre ja nicht unbestimmt eine Sprache, sondern κατ' ἐξοχὴν die Sprache, die Ursprache gewesen. Auch Rossteuscher (Gabe d. Sprachen im apost. Zeitalt. 1850) erklärt Sprachen, und meint nach 13, 1, die Glossolalie in 1 Kor. sei das Reden in „Engelsprachen“ (Act. 2: in Menscheng Sprachen), welche Bezeichnung sich mit Rücksicht auf das Charakteristische der Geheimnissprache gebildet habe, dass sie einen Verkehr allein mit Gott, wie die Engel ihn haben, bekundete. Im wesentlichen so auch Thiersch Kirche im apost. Zeitalt. S. 67 f. Allein diese ganze Auffassung ist schon deshalb irrig, weil, wenn das specifisch Charakteristische der Erscheinung das Engelartige gewesen wäre, letzteres schon im Namen der Sache seinen Ausdruck gefunden haben, auch von Paulus in seiner doch so ausführlichen Abhandlung zur Erwähnung gebracht sein würde, dahingegen 13, 1 ein Reden ταῖς γλώσσαις τῶν ἀγγέλων nur als gedachter Fall zur Hebung des Contrastes gesetzt wird. Ueberhaupt aber ist die Erklärung von Sprach- und Sprachen-Reden mit der ganzen folgenden Ausführung unvereinbar, wenn auch die Art, in der sich Hofm. von ihr aus die Erscheinung und Bezeichnung vorstellig zu machen sucht, der Wahrheit nahe kommt. Nach ihm handele es sich nämlich um Sprachen, die der Sprechende nur vermöge seiner Ergriffenheit durch den heil. Geist spricht, deren Verschiedenartigkeit aber nicht als Unterschiedlichkeit von Völkersprachen in Betracht komme, sondern darauf beruhe, dass der heil. Geist den Sprechenden treibe und befähige, sich seine Sprache für das jetzt eben Auszusprechende selbst zu schaffen, so dass sich im Munde des einzelnen je und je die Sprache für das, was ausgesprochen sein will, sonderlich

bilde. Aber aus der Formel *γλώσση* u. *γλώσσαις λαλεῖν*, die Bedeutung „Sprache“ vorausgesetzt, lässt sich diese Erklärung nicht ableiten. Den richtigen Weg betraten daher diejenigen, welche von der Bedeutung „Sprache“ abgingen\*). Aber damit ist das positiv Richtige noch nicht gefunden, da *γλῶσσα* sowohl das Organ, durch welches die Sprache hervorgebracht wird, bedeuten kann oder aber auch die technische Beziehung für ungewöhnlichen und unverständlichen Ausdruck ist. Auf letztere stützt sich Bleeks und seiner Nachfolger Erklärung, auf erstere mit Meyer die Meisten. Nach Meyer heisst demgemäss *γλώσσαις λαλεῖν* „ein mit Zungen sich Vernehmenlassen“. Damit sei aber nicht die extreme Ansicht von Bardili (*Significatus primitiv. vocis προφητ.* etc. Gott. 1786) und Eichhorn (*Biblioth. I. S. 91 f. 775 f. II. S. 755 f. III. S. 322 f.*) gerechtfertigt, nach welcher ein Lallen unarticulirter Töne\*\*) gemeint sein soll; denn eine so wunderliche Aeusserungsform der Begeisterung, für welche Paulus Gott schwerlich gedankt haben würde, ein solches Geistespiel, welches schwerlich eine sichere charismatische Auslegung möglich gemacht hätte, müsste, um es dennoch anzunehmen, klar vom Texte dargegeben sein. Vrgl. z. Act. 2. Der Text aber charakterisire das Zungenreden eben als ein Reden, Beten, Preisen, bei dem der *νοῦς* zurücktritt, und das daher ohne Auslegung unverständlich ist. Es müsse also, da die die Vorstellungen ordnende und klarlegende Reflexion fehlte, allerdings der Zusammenhang gefehlt haben; aber möge auch theils mehr, theils weniger Unarticulirtes mit dabei gewesen sein, so brauche es deswegen kein blosses Gelalle gewesen sein, sondern vielmehr ein Reden in ekstatischen Ausrufungen, abgerissenen Lobpreisungen Gottes und anderen mysteriösen Gebetausbrüchen des höchsten Begeisterungsdrangs. Im we-

---

\*) Auch Luther hatte bis 1528 „Zungen“, von da an aber hat er „Sprachen“. Gleichwohl hat er Kap. 14 noch 1545 „Zungen“.

\*\*) Dieser Ansicht am nächsten war wieder Wieseler gekommen, welcher „ein ekstatisches Reden in unverständlichen Ausdrücken, d. i. in leisen, kaum vernehmlichen, unarticulirten Worten, Tönen und Lauten, in denen sich das begeisterte fromme Gemüth Luft machte“, verstand (*Stud. u. Krit.* 1838. S. 738). Doch hat derselbe neuerlichst (s. *Stud. u. Krit.* 1860. S. 113 f.) seine Fassung dahin modificirt, dass er das verzückte leise Lesen nur für ein einzelnes *γένος γλωσσῶν*, nicht mehr für die allgemeine Form alles Zungenredens, erklärt. Aber auch nur auf eine leise Art der Glossolalie führt nichts im ganzen Abschnitte, vielmehr sind namentlich die Vergleichen mit der Flöte, Cither, Trompete und Cymbel, so wie mit fremden Sprachen, entschieden dagegen. Leises Lallen mochte mit unterlaufen, war aber gewiss kein besonders *γένος γλωσσῶν*.



sentlichen stimmt mit Meyer auch Baur a. a. O. Steudel in d. Tüb. Zeitschr. 1830. 2. S. 135 f. Neander, Kuntze in d. theol. Mitarb. 1840. S. 119 f. Olsh. (welcher jedoch γλ. Sprachen fasst und wegen Act. 2 auch den Gebrauch fremder Sprachen mit aufnehmen zu müssen meint), de Wette, Delitzsch Psychol. S. 362 f., Zeller in d. theol. Jahrb. 1849. 1. S. 43 und Apostelgesch. S. 111. Overbeck z. Act. 2. Weiss. Aehnlich auch Ewald Jahrb. III S. 270 f., welcher auch das an sich so verständliche und eine hohe Begeisterung nicht voraussetzende ἄββὰ ὁ πανήρ und die dem Gebiete des λαλεῖν nicht angehörenden unaussprechlichen Seufzer Rom. 8, 26 aus dem Zungenreden herleitet; desgleichen v. Hengel S. 165, welcher aber die ursprüngliche Glossolie („rondborstig en luide spreken tot Gods verheerlijking in Christus“, s. z. Act. 2) so ausgeartet und gemissbraucht von den Korinthern denkt, dass sie nun „een geesteloos namaaksel, een gewrocht van hoogmoed en ijdelheid“, und nicht mehr zu Gottes Verherrlichung in Christo gewesen sei, — eine Annahme, welche unerklärt lässt, weshalb P. den derartigen Missbrauch nicht auf's strengste verworfen haben sollte, und wie er sogar sein eigenes Zungenreden mit dem der Korinther auf gleiche Linie setzen konnte. Hilgenf., unmittelbar göttliche Spracheingebung („göttliche Zungen, Geistesstimmen aus einer höhern Welt“) verstehend, will die Bedeutungen von γλῶσσα Zunge und Sprache nicht auseinander halten (so auch Zeller, Delitzsch u. M.), obwohl sie Paulus selbst 14, 10 f. auseinander hält. Schulz beschränkt den Begriff zu enge auf die Lobpreisungen Gottes\*), da vielmehr nach 14, 13—17 Gebet, Lob und Dank den Inhalt ausgemacht hat. Demnach ver-

---

\*) Das Ergebniss seiner Forschung legt Schulz S. 160 so dar: „Die ausserordentliche Gemüthsauferregung, welche sich der Christgläubigen ältester Zeit bei dem Gedanken an das nunmehr in Christo erschienene Heil, an die nach Erfüllung der früheren Verheissungen Gottes jetzt verwirklichte Seligkeit seiner auserwählten Kinder, zuweilen bemächtigte und unter Umständen bis zur Entzückung steigerte, wurde auch selbst als ein besonderes Gnadengeschenk der Gottheit und, da ein näheres Erklärungsmittel nicht vorlag, als eine unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes betrachtet. Darum gab sich solcher Exaltation gern ein jeder hin, trug auch kein Bedenken, seine Seelenlust durch fröhliche Jubeltöne und jauchzendes Gottlobsingen, theils in alten und bekannten, theils in neugebildeten Weisen, kund zu geben, unbesorgt, dass es damit leicht zu masslosen Ausschreitungen, Unziemlichkeiten und Störungen kommen konnte. Dieses in und aus jenem Zustande des Entzückens erzeugte Gottlobsingen, die triumphirenden, lautschallenden Jubelweisen (nicht der Zustand der Entzückung selbst) ist unsers Erachtens durch die Formeln γλώσση und γλώσσαις λαλεῖν bezeichnet worden“.

steht Meyer unter *γλώσσαις λαλεῖν* denjenigen Gebetsausbruch in Bitte, Lob und Dank, welcher so ekstatisch war, dass die eigene bewusste Verstandesthätigkeit dabei aufgehoben war, die Zunge aber nicht dem Aussprechen der selbstthätigen Reflexion zum Werkzeug diente, sondern, von dieser unabhängig, unwillkürlich vom heil. Geiste, welcher den Menschen in seinem tiefsten Leben erfasst und hingenommen hatte, in Thätigkeit gesetzt wurde. Dabei sei von selbst begreiflich, 1) dass die Zurücktretung des *νοῦς* dieses *λαλεῖν* so unzusammenhängend und mysteriös machte für die an die Bedingung des *νοῦς* gebundenen Zuhörer, dass es ohne *ἐξηγησία* nicht von ihnen verstanden werden konnte. Unfassbare Laute, theils seufzende, theils aufjauchzende Rufe, abgerissene Worte, neue Bildungen und Verbindungen von Ausdrücken, in denen die tiefste Erregtheit sich zu äussern rang, und wie sonst noch die Zunge das höchste Wogen und Wallen des Geistes vernehmen lassen mochte, — unfruchtbar blieb's für andere, wenn keine Auslegung hinzutrat, einer unverständlichen fremden Sprache ähnlich. Eben so begreiflich sei, 2) dass bei diesem Gebetsvortrage die Zunge, weil sie unabhängig vom *νοῦς* redete (nicht *ἐπ' ἡκούῃ τῷ λογισμῷ* war, Plut. Mor. 90 B), scheinbar selbständig redete, obwohl sie in der Wirklichkeit Organ des heil. Geistes war. Nicht das Ich des Menschen redete, sondern die Zunge, — so erschien die Sache und so entstand ihre Benennung. 3) Weil aber jene ekstatische Gebetsweise in sehr verschiedenen charakteristischen Modificationen (die man freilich, weil die Erfahrung abgeht, nicht nachweisen könne) hervortrat, und derselbe Zungenredner je nach den wechselnden Graden, Impulsen, Richtungen seiner Entzückung in mannichfachen unterscheidbaren Weisen sich vernehmen lassen musste, so dass er mit verschiedenen Zungen zu reden schien, so entstand der Pluralausdruck *γλώσσαις λαλεῖν* und die Betrachtungsweise, nach welcher man *γένη γλωσσῶν* unterschied. Aber gerade die letztere Bemerkung gewährt den Einblick in die Schwierigkeit, bei *γλώσσαις* die Bedeutung „Zunge“ festzuhalten. Wenn man auch ohne Anstoss singen mag: „O dass ich tausend Zungen hätte“, so ist doch als technische Bezeichnung für ein unmittelbar vom Geist eingegebenes Reden die Wendung: „mit Zungen reden“ undenkbar; auch der überschwänglichste Ausdruck der Begeisterung, auch der unvermittelte Wechsel der Laute, in denen sie sich kund gab, wird schwerlich den Schein erweckt haben, dass der Redner die Zungen wechselte, wie der Musiker die Instrumente. Und bedurfte das *πνεῦμα*, wenn es mit Unterbindung der Functionen des *νοῦς* nach Worten rang, nicht

auch der Mundhöhle, der Gaumen und aller anderen Organe, die der Lauterzeugung dienen? auf blossе voces linguales dürfte es sich doch kaum beschränkt haben? „Dazu kommt, dass ein so bezeichnetes Charisma ganz aus dem Rahmen der übrigen herausträte. Jedes der andern bezeichnet zugleich den sachlichen Inhalt, dieses dagegen wiese nur auf den äusseren Anknüpfungspunkt für eine besondere Geisteswirkung, welche das eigentlich charakteristische Moment, die Art der Geisteswirkung, verschwiege“. Diese aber wird deutlich bezeichnet, wenn man der nach J. A. G. Meyer (de charism. τ. γλωσσῶν ectr. Hann. 1797) von Bleek weiter ausgebildeten Erklärung folgt, nach welcher γλώσσαι nicht etwa in der Bedeutung „griechisch-philologische Glossen“, auch nicht bloss in der Bedeutung „altertümlicher, ausser Gebrauch gekommener Ausdruck“ oder auch Provinzialismus zu erklären ist, sondern „fremdartige, ungewöhnliche Worte“, wie dieselben in Orakelsprüchen, von Dichtern, von Rednern zur Hebung der Bedeutsamkeit und des Eindrucks gebraucht wurden, heisst, wobei offen gelassen bleibt, ob dieselben neu geschaffen oder übernommen sind. Der Ausdruck γλώσσα gehörte in diesem Sinne nicht bloss der Gelehrtensprache, sondern auch der Volkssprache an (Heinrici S. 381 f.). So wurde er übernommen zur Charakteristik der Erscheinung und des Eindrucks einer Rede, welche von der διδαχή und der προφητεία sich specifisch unterschied, die so gewaltig und geheimnissvoll ertönte, dass sie auf das unmittelbare Wirken des πνεῦμα zurückgeführt wurde (14, 2). War sie kurz, vielleicht nur ein Stosseufzer, so brauchte man die Formel γλώσση λαλεῖν oder γλώσση προσεύχεσθαι, während λόγους λαλῆσαι ἐν γλώσση auf Vorträge geht, deren charakteristisches Merkmal die Glosse ist, γλώσσαις λαλεῖν aber Reden und Gebete bezeichnet, die nur aus Glossen bestanden. Demgemäss durfte man von γένη γλωσσῶν reden\*). Vrgl. Bleek, Stud. u. Krit. 1829,

\*) Es ist bemerkenswerth, dass auch Baur in d. Stud. u. Krit. 1838 S. 628 f. sich für den Pluralausdruck γλώσσαις λαλεῖν zu der sonst von ihm bestrittenen Bleek'schen Ansicht bekennt, wenn auch unter der doppelten Einschränkung: 1) dass man mit γλώσσαι nicht den Begriff einer poetischen, begeisterten Redeweise verbinde, und 2) dass die Bleeksche Erklärung auf die Stellen der Apostelgesch. nicht anzuwenden sei. Nach Baur ist es „ein Reden in ungewöhnlichen, auffallenden, von dem herrschenden Sprachgebrauche abweichenden Ausdrücken“. Der Drang des überschwenglichen Gefühls, das nach einem Ausdrucke rang, habe auch solche Redeformen zur Hülfe genommen, welche theils aus fremden Sprachen entlehnt, theils wenigstens in der gewöhnlichen Umgangssprache nicht üblich gewesen seien. Diese Redeformen seien die γλώσσαι, und das γλώσσαις λαλεῖν sei ein potenziertes γλώσση

S. 3—79. 1830, S. 43 f., dessen Ausführungen Heinrichi vervollständigt hat. Gegenbemerkungen von Schulz S. 20 f. Stud. u. Krit. 1839 S. 752 f. Wieseler, Stud. u. Krit. 1838 S. 723 f. Hilgenfeld, Glossolalie 1856 S. 28 f.\*). — *ἐρμηνεία γλωσσ.*) „Glossenauslegung, d. i. Verständlichmachung der unverständlichen Geisteslaute“, Darlegung ihres Sinnes\*\*). Die Bedingung hierzu war die vom Geiste gewirkte Empfänglichkeit des *νοῦς* für das in Glossalalie Vernommene. Das *χάρισμα* des Dolmetschers (vgl. das classische *ὑποφήτης*) konnte auch der Zungenredner selbst haben (14, 5. 13), hatte es aber nicht immer nur selbst, wie auch Wieseler (Stud. und Krit. 1860. S. 117) gegen seine frühere Ansicht zugegeben hat.

λαλ. Aber soll *γλώσσα* sowohl im Singular- als Plural-Ausdrucke Zunge heissen (s. S. 622), so können nicht zugleich *γλώσσαι* (der Plur.) Ausseerungen der Zunge, Sprachidiotismen sein (s. S. 634 f.). — Die verschiedenen Erklärungen von *γέννη γλ.* sind aus den verschiedenen Anschauungen von dem Wesen des *χάρισμα* an sich leicht erkennbar. Die Ausleger z. B., welche *γλώσσαι* von fremden Sprachen deuten, denken an die mannichfachen Sprachen (Chrs. z. V. 1: *ὁ μὲν τῇ Περσῶν, ὁ δὲ τῶν Ῥωμαίων, ὁ δὲ τῇ Ἰνδῶν, ὁ δὲ ἑτέρα τινι τοιαύτῃ εὐθέως ἐφθέγγετο γλώσσῃ*); Eichhorn: „allerlei Arten von unverständlichen Tönen“; Schulz: „mancherlei Weisen gottbegeisterten Lobsingens“; Wieseler (1838): das unvernehmliche Lallen selbst, ohne und mit dessen Auslegung; Rossteuscher: „Menschen- und Engelsprachen“ 13, 1; Hilgenf.: verschiedene Arten göttlicher Spracheingebungen; Hofm.: die verschiedenerelei Sonderbildungen der Sprache im Munde der einzelnen.

\*) Als Analogieen der Glossolalie werden in der alten Kirche angenommen theilweise (Ritschl. altkath. K. S. 473 f.) die montanistischen Ekstasen (s. Schwegler Montanism. S. 83 f. Hilgenf. Glossolalie S. 115 f. vgl. Lücke Einl. in d. Apokal. I. S. 324 ed. 2), in der Neuzeit das ekstatische Reden der französischen und deutschen Inspirirten (Goebel in d. Zeitschr. f. histor. Theol. 1854. S. 287 f.), so wie auch das Irving'sche Zungenreden (Hohl Bruchstücke aus d. Leben Irv. St. Gallen 1839, evangel. Kirchenzeit. 1837. Nr. 54 f. 1839. Nr. 88 f. Reich in d. Stud. u. Krit. 1849. S. 195 f.) und ekstatische Vorgänge bei den Revivals und americanischen Methodisten (Fabri d. neuesten Erweckungen in America etc. 1860); desgleichen glossolalische Erscheinungen, die von Hellsehenden berichtet werden (Delitzsch Psychol. S. 364 f.). Analog ist aber auch schon Philo's Vorstellung des gottbegeisterten Redens der Propheten: der Prophet scheine nur selbst zu reden, *καταχρηται δὲ ἑτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητητοῖς ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ πρὸς μὦνυσαν ὧν ἂν θέλῃ* (quis rer. div. haer. I. S. 510. Mang.). — Ueber die wesentliche Verschiedenheit somnambuler Erscheinungen, welche sich mit dem Zungenreden vergleichen lassen, s. Delitzsch Psychol. a. a. O. — An eine kirchliche Geheimsprache (Redslob Apokal. I. 1859) ist nicht entfernt zu denken.

\*\*) Wie die Alten dieses *χάρισμα* dachten, s. z. B. bei Theodoret: *ἀνὴρ γὰρ πολλάκις τὴν Ἑλλάδα γλώττων μόνην εἰδὼς, ἑτέρου τὴν Σκυθῶν καὶ Θρακῶν διαλεγόμενον, τὴν ἐρμηνείαν προσέφερε τοῖς ἀκούουσι.*

V. 11. In dieser Verschiedenheit aber welche Einheit des wirkenden Principis! — *ἐνεργεῖ*) nämlich als die die einzelnen verschieden begabende göttliche Potenz. S. das Folgende. *Διάφοροι μὲν οἱ χρόνοι, μία δὲ πάντως πηγή*, Theodoret. — *ἰδίᾳ*) seorsim, besonders. S. Bernhardt S. 185. Vrgl. Plat. Menex. S. 249 B: *ἅπερ ἰδίᾳ ἐκάστῳ ἴδια γίγνεται*. Pind. Nem. 3, 42; überh. sehr oft bei Classikern. Im N. T. sonst: *κατ' ἰδίαν*. — *καθὼς βούλεται*) nicht: „nach Willkür“, sondern (vrgl. z. Matth. 1, 19): „nach Massgabe seiner Willensbestimmung“, wodurch keinesweges ausgeschlossen wird, dass diese göttliche Selbstbestimmung des heil. Geistes an die natürliche und allgemein christliche Befähigung und eigentümliche Anlage und Richtung der menschlichen Geister sich anschliessend verfährt. Daher einerseits zwar die Möglichkeit, dass menschlicher Seits bestimmte Charismen erstrebt werden können, V. 31. 14, 1, anderseits aber auch die Pflicht, fremde Begabungen nicht gering zu achten. Aus *καθὼς βούλεται* ist in der Regel die Persönlichkeit des Geistes erschlossen worden, was auch Meyer thut. Dagegen ist festzuhalten, dass der Geist vom Ap. überall als eine göttliche Kraft gedacht ist. Wenn von ihm ein Wollen ausgesagt wird, so geschieht dass nur insofern, als Gott selbst mit seinem Selbstbewusstsein in dieser von ihm ausgehenden Kraft gegenwärtig und wirksam ist. Daher wird auch die Vertheilung der Gaben V. 6. u. 7 unmittelbar auf Gott zurückgeführt. S. Weiss, ntl. Theol. S. 330 f.

V. 12\*). Allegorische Erläuterung dessen, dass ein und derselbe Geist alle Charismen wirke, wie er will: wie es nämlich mit dem Leibe die Bewandniss hat, dass seine vielen Glieder seine Einheit bilden, so hat es auch die gleiche Bewandniss mit Christo, dessen viele Glieder ebenfalls die Einheit seines Leibes constituiren. Nicht die christliche Kirche ist ὁ Χριστός, sondern Christus selbst, sofern er nämlich als das Haupt der Kirche in deren vielen Gliedern seinen organischen Leib hat\*\*), der von ihm, dem Haupte

\*) Zur Textkritik: V. 12. Nach *σώματος* hat Elz. *τοῦ ἐνός*, gegen weit überwiegende Zeugen. Glossen. — V. 13. *εἰς ἐν πνεῦμα*) Viele Varianten; am beglaubtesten ist *ἐν πνεῦμα*  $\aleph$ BCD\*FG 17. 73. 80 u. m. Verss. u. Väter). So Lachm., Rück., Reiche, Tregell., Tisch. Die Vergleichung des ersten Versgliedes veranlasste die Einfügung des *εἰς*. Indem man zugleich bestrebt war, die Beziehung der Worte auf das Abendmahl zu sichern, entstanden die Lesarten *πόμα* (mit oder ohne *εἰς*) statt *πνεῦμα*, u. *ἐφωτίσθημεν* (nach dem Sprachgebrauch der griech. Väter von der Taufe gesagt) statt *ἐπορ*.

\*\*) Vrgl. Ehrenfeucht. prakt. Theol. I. S. 57 f.; s. auch Constitt. ap. 2, 59, 1. 2 Sam. 5, 1.



aus die ganze harmonische Verbindung und Wirksamkeit aller Glieder und sein Wachstum empfängt. Nicht als das Ich der Gemeinde als seines Leibes ist Christus gedacht (Hofm.), sondern wie in allen parallelen Aussprüchen des Ap. (s. bes. Eph. 4, 16. 25. 5, 30. Rom. 12, 4 f. und oben z. 6, 15) als der Gemeinde Haupt, und die Gemeinde als des Hauptes Leib. V. 21 steht dem nicht entgegen; s. z. d. St. — Die Wiederholung von τοῦ σώματος, an sich überflüssig oder durch αὐτοῦ zu vertreten (vgl. Lobeck ad Aj. S. 222 ed. 2. Kühner ad Xen. Anab. 1, 7, 11), dient hier der nachdrücklichen Hervorhebung der Einheit.

V. 13. Bestätigung dieser Einheit aus dem sie bedingenden heiligen innerlichen Verhältniss. „Denn auch vermittelt eines Geistes wurden wir alle zu einem Leibe getauft“, d. h. denn auch dadurch, dass wir einen und denselben heil. Geist bei unserer Taufe empfangen, sollten wir alle zu einem ethischen Körper verbunden werden. Vgl. Tit. 3, 5. — In καί, welches zu ἐν ἐνὶ πν. gehört, liegt die Bezeichnung des dem V. 12 Gesagten entsprechenden Verhältnisses; ἐβαπτίσθ. aber ist nicht tropisch zu fassen, wie nach Venema, Michael., Rosenm., Krause, Flatt auch von Reiche geschieht („de Spiritu sancto largiter nobis collato“), welcher nur eine Anspielung auf die Taufe zulässt, sondern, wie das Wort selbst dem Leser es darbieten musste, von der wirklichen Taufe, jedoch so, dass sie durch ἐν ἐνὶ πνεύματι von ihrer geistigen Seite, sofern sie Geistestaufe war, in's Bewusstsein treten sollte. Vgl. jetzt auch Hofm. gegen seinen Schriftbew. II. 2. S. 28. Dieses βαπτισθῆναι ἐν ἐνὶ πνεύματι ist εἰς ἐν σῶμα, „in Bezug auf einen Leib“ (Matth. 28, 19. Rom. 6, 3. 1 Kor. 10, 2), geschehen, d. h. es hatte die Bestimmung, dass wir nun alle einen Leib ausmachen sollten. Zu εἴτε Ἰουδαῖοι etc. vgl. Gal. 3, 28. Kol. 3, 11. — Das zweite Hemistich beginnt nicht schon mit εἴτε Ἰουδαῖοι etc., wobei καί vor πάντες nur störend wäre (vgl. auch 3, 22. Kol. 1, 16), sondern erst mit καί πάντες. Ebenso wenig wie das erste ist es metaphorisch „auf die fernere Ernährung und Bildung im Christentum durch den göttlichen Geist, der sich stets in jedem Christen erneuert“, zu deuten (Reiche, Billr., Olsh.), sondern auf das Abendmahl. Ebenso wie 10, 1 f. erwähnt der Ap. die beiden die Gemeinschaft der Gläubigen constituirenden Heilsthatsachen, welche eben die in Christus sich verkörpernde und Christus in sich darstellende Gemeinde mit dem leiblichen Organismus vergleichbar machen. Vgl. 10, 17. Der Aor. ἐποτίσθ. spricht nicht dagegen, da derselbe in Erfahrungssätzen auch von wiederholten Handlungen ge-

braucht wird (Buttm. S. 172. 175. Rom. 8, 29 u. besonders 1 Kor. 16, 4); auch ist die Vorstellung, dass der Gläubige bei dem Genuss des ποτήριον τῆς εὐλογίας mit dem h. G. getränkt wird \*), ebensowenig unbiblisch wie die correlate, dass er mit dem h. G. getauft wird. Dass aber P. einen neuen und gleich bedeutsamen Gedanken anreicht und nicht eine, in diesem Falle abschwächende und tautologische Umschreibung des bereits ausgesprochenen geben will, beweist die Einführung des zweiten Gliedes durch καὶ πάντες. Daher ist die bereits von Chrys. \*\*), Oec., Theophyl. gebotene, neuerlich von Rück., Baur, de Wette, Ewald, Maier, Hofm., Meyer vertheidigte Beziehung auf die Taufe nicht statthaft, wenn auch die bei der Taufe geschehene Mittheilung des Geistes als ein Tränken vorzustellen, aus der Vorstellung der Ausgiessung des Geistes (Joh. 7, 37 f. Act. 2, 17. Rom. 5, 5) sich rechtfertigen lässt. Rück. bezieht καὶ — ἐποτ. auf das einmalige Ereigniss des Geistesempfangs, fasst aber das Verhältniss beider Glieder so, dass Paulus sagen wolle: „wir sind nicht bloss ein Leib, sondern auch ein Geist“. Dann würde er beim ersten Gliede ἐν ἐνὶ πνεύματι nicht geschrieben haben.

V. 14—26. Zur weitem Erläuterung (γάρ) dieser Einheit wird nochmals das Bild des menschlichen Leibes vorgehalten, um dasselbe ~~nun näher~~ auszuführen und im einzelnen daran zu zeigen, wie ungereimt es sei, mit der empfangenen ~~Begabung~~ unzufrieden zu sein, oder anders Begabte zu ~~verachten~~. Zuerst vergegenwärtigt P. das Verhältniss der Glieder zum Leibe (V. 15—20), sodann das Verhältniss der Glieder unter einander (V. 21—26). Zur ganzen Stelle vrgl. d. Rede des Menenius Agrippa bei Liv. 2, 32 auch Senec. de ira 2, 31. Marc. Anton. 2, 1. 7, 13. Clem. Cor. I, 37. Zahlreiche Parallelen aus Classikern bei Wetstein u. Grotius. — ὅτι οὐκ εἰμὶ χεῖρ) „weil ich nicht Hand bin, bin ich nicht vom Leibe“, gehöre ich nicht dazu. — οὐ παρὰ τοῦτο etc.) kann nicht mit Erasm., Luther, Castal., Beza, Calvin u. d. Meisten, auch Griesb., Scholz, Flatt, Schulz, de Wette, Ewald, Maier, Neand. als Frage genommen werden (was Billr., Rück., Hofm. nach Beng. u M. mit Recht verwerfen), so dass die doppelte Negation die

\*) Zu ποτίζειν vrgl. Jes. 19, 10: πεπότιζεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως. Sir. 15, 3.

\*\*) Er giebt erst die Erklärung vom Abendmahl, fährt aber dann fort: ἐμοὶ δὲ δοκεῖ νῦν ἐκείνην λέγειν πνεύματος τὴν ἐπιφοίτησιν τὴν ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος καὶ πρὸ τῶν μυστηρίων ἐγγινόμενην ἡμῖν.

Verneinung verstärke: num ideo non est corporis? So wäre nämlich *οὐ* nur das gewöhnliche fragende, welches eine bejahende Antwort voraussetzt, als solches aber eine verstärkende Wiederholung mit nichts rechtfertigen oder motiviren kann. Und eine Anadiplosis des *οὐ* (Klotz ad Devar. S. 696 f. Stallb. ad Plat. Symp. S. 199 A.) wäre in einem angelegentlichen Aussagesatze, nicht aber in einer solchen Frage passend. Daher ist, wie auch Lachm. u. Tisch. haben, das Fragezeichen zu tilgen, so dass *οὐ* dem ganzen Satze, das nachherige *οὐκ* aber bloss dem *ἔστιν* zur Verneinung dient. Mithin: „so ist er nicht um des willen (weil er es nämlich in jener unzufriedenen Aeussderung behauptet) kein Theil des Leibes“; was er ist, nämlich ein Glied vom Körper, das wird nicht jener verdriesslichen Aussage halber aufgehoben. — Ueber *παρά* mit Accus. im Sinne von „um — willen, halber, wegen“ s. Klausen ad Aesch. Choeph. 383. Krüger z. Thuc. 1, 141, 6; oft so bei Demosth. Besser nimmt man es im Sinne von „dessen ungeachtet“, nämlich ungeachtet des unzufriedenen Auflehns. Mit *τοῦτο* \*) kann nicht gemeint sein: dieses, dass er nicht Hand ist (Billr. u. A.), sondern nur (vgl. Hofm.), wie es das logische Verhältniss des Vorder- und des Nachsatzes fordert: dieses, dass er über seine Stellung, nicht Hand zu sein, solche Missstimmung kund giebt, als könne er sich in der Qualität des Fusses gar nicht für zugehörig zum Leibe erachten. Treffend bezeichnet Erasm. Paraphr. die Stimmung des so redenden Gliedes: „deplorans sortem suam“. — Dass übrigens P. Fuss und Hand, Auge und Ohr als analoge Glieder zusammenstellt, hat schon Chrys. gewürdigt: *ἐπειδὴ γὰρ οὐ τοῖς σφόδρα ὑπερέχουσιν, ἀλλὰ τοῖς ὀλίγον ἀναβεβηκόσι φθονεῖν εἰώθαμεν.*

V. 17 deckt die Ungereimtheit jener Sprache auf. — *ὁ φθαλμός* sc. ἡν. V. 19. Buttm. S. 194. — *ὁ σφρηγισ*) Plat. Phaed. S. 111 B., der Geruchsinn.

V. 18. *Νυνὶ δὲ*) so aber, d. h. demnach aber, wie sich die Sache wirklich verhält, hat Gott den Gliedern ihre Stellung gegeben (*ἔθετο*, vgl. dazu Hebr. 1, 2. Psalm 44, 13. 91, 9. LXX.) u. s. w. — *ἐν ἑκαστον αὐτῶν*) ist näher bestimmende Apposition zu *τὰ μέλη*. — *ἡθέλησεν*) Diesem einfachen Willen Gottes hat sich jedes Glied zu fügen. Anders ist der Gedanke von *καθὼς βούλεται* V. 11.

V. 19 f. „Wenn hingegen die sämtlichen Glieder, die den Leib ausmachen, ein Glied wären“, — wenn sie statt ihrer Verschiedenheit ein unterschiedloses Glied bildeten, —

\*) Vgl. *παρὰ τοῦτο* 4 Makk. 10, 19, *παρὰ ταῦτα πάντα* Judith 8, 25.

wo wäre der Leib? so wäre kein Leib vorhanden, dessen nothwendiges Wesen gerade die Zusammensetzung verschiedener Organe ist, — eine neue Abductio ad absurdum. — „So aber (wie V. 18) sind zwar viele Glieder, aber ein Leib.“ Die Gegensätze V. 18 u. 20 lassen der Verkehrtheit des eitlen Begehrens nicht empfangener Gaben gegenüber die Nothwendigkeit des bestehenden Verhältnisses zum organischen und einheitlichen Bestand und Leben der Gemeinde erscheinen.

V. 21. Bisher V. 15—20 waren mit diesem Bilde diejenigen gerügt, welche mit ihren für geringer gehaltenen Gaben unzufrieden waren; nun kommt es an diejenigen, welche auf ihre höheren Gaben stolz und gegen Minderbegabte geringschätzig waren. — *οὐ δύναται* von der durch die Unentbehrlichkeit der Hand für das Auge bedingten Unmöglichkeit. — *πάλιν* wie Matth. 4, 7. 5, 33 „hinwiederum“, — da der Fall derselben Kategorie angehört. Vrgl. z. 2 Kor. 10, 7. Rom. 15, 10. — *ἡ κεφαλή* der Kopf, also der zu oberst stehende Körpertheil den zu unterst stehenden Gliedern, den Füßen gegenüber. Dass P. in seiner specialisirenden Darstellung lediglich die körperlichen Glieder als solche im Auge hat und daher auch den Kopf mit in die Scene führt, ohne damit irgendwie die Idee von Christo als dem Haupte der Gemeinde zu berühren (vrgl. z. V. 12), lehrt die ganze Schilderung, die in ihren concreten Einzelheiten nichts weniger als allegorische Ausdeutungen der einzelnen Körperstücke veranlasst.

V. 22. 23. Nein, das Verhältniss der Glieder ist vielmehr ein anderes: die für schwächer geltenden sind nothwendig; desgleichen die für weniger ehrbar gehaltenen werden ehrbarer angethan, und die unanständigen sind mit desto mehr Wohlanständigkeit versehen. Welche einzelnen Glieder Paulus hier namentlich mit den schwachen (Theodoret, Estius u. M.: Gehirn und innere Organe; Hofm.: „die zarten inneren Theile“; Bengel: die Hände; die Meisten, auch Billr.: Augen und Ohren) und mit den *ἀτιμοτέροις* (gewöhnlich: die Füße; Grot. u. Calov.: „venter cum iis quae sub ventre sunt“; Kypke: die Intestina) gemeint habe, ist nicht mit Bestimmtheit im einzelnen nachzuweisen, da er nur summarisch sagt: Wie widersprechend ist es dem natürlichen Verhältnisse der Glieder, wenn eins zu dem andern (wie in dem vorherigen Beispiele das Auge zur Hand oder der Kopf zu den Füßen) sagen wollte: ich habe dich nicht nöthig! Eine solche Verachtung kann weder durch die Schwäche, noch durch die geringere Ehrbarkeit, noch durch die Unanständig-

keit eines Gliedes begründet werden, da die Glieder, welche wir für schwach halten, durch ihre Nothwendigkeit, die für weniger ehrbar geltenden durch ihre ehrbarere Bekleidung, und die unanständigen durch ihre wohlanständige Verhüllung vor Geringschätzung geschützt werden. Es ist von selbst zweifellos, dass er unter die ἀσχήμονα die Schamtheile (τὰ αἰδοῖα) und das Gesäss gerechnet habe. Ob aber unter die ἀσθενέστερα die zarten Sinneswerkzeuge wie Auge und Ohr, unter die ἀτιμότερα aber die mit dem Kleiderschmuck besonders bedachten Glieder, wie Leib, Hüften, Schultern, zu rechnen seien (Meyer), so dass verschiedene Kategorien jedesmal bezeichnet sind, erscheint nach Meyer's eigener Ausführung zweifelhaft. Es liegt kein entscheidender Grund vor, das eine Sinnesorgan vor dem andern als schwach anzusehen. Einfacher ist daher die Annahme, dass dieselben Organe in verschiedener Weise beschrieben sind: die Schamtheile gelten als schwach wegen ihres geringen Ansehens und ihrer Gebundenheit an die Sinnlichkeit, obwohl sie τὰ ἀναγκαιότατα μέρη τοῦ σώματος (Euseb. KG. 8, 12) sind; sie gelten als ehrloser und unanständig, weil die Scham sie verhüllt. πολλῶ μᾶλλον) das logische multo potius. — τὰ δοκοῦντα) welche scheinen, gleich ἃ δοκοῦμεν V. 23. Treffend Chrys., es werde ausgedrückt, dass nicht τῆς φύσεως τῶν πραγμάτων, sondern τῆς τῶν πολλῶν ὑπονοίας ἢ ψῆφος. Die Stellung ist wie Plat. Rep. S. 572 B: καὶ πάντ' δοκοῦσιν ἡμῶν ἐνίοις μετρίοις εἶναι. Vrgl. S. 334 C. — ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώμ.) „unehrbarere Theile des Leibes zu sein“, als andere; „Comparativus molliens“, Beng. — τιμὴν περισσ.) „Ehre in reicherm Masse“, als anderen, nämlich durch die Kleidung, was durch περιτίθ. angedeutet wird (Matth. 27, 28. Gen. 27, 16. Esth. 1, 20. Prov. 12, 9. 2 Makk. 11, 13. 12, 39. 23, 32. Hom. Il. γ, 330. ξ, 187). — τὰ ἀσχήμ. ἡμ.) „unsere unanständigen Theile“. Gut Theodor. Mopsv.: ἀσχήμονα ὡς πρὸς τὴν κοινὴν ὄψιν ἀποκαλεῖ. Beachte auch, dass nicht wieder der mildere relative Comparativ steht. — ἔχει) sie haben grössere Wohlanständigkeit als andere; sie eignet ihnen, nämlich durch die wohlanständigere Verhüllung, mit welcher sie angethan sind. Zur Sache bemerkt Chrys. richtig: τί γὰρ τῶν μορίων τῶν γεννητικῶν ἀτιμότερον ἐν ἡμῖν εἶναι δοκεῖ; ἀλλ' ὁμῶς πλείονος ἀπολαύει τιμῆς, καὶ οἱ σφόδρα πένητες, καὶ τὸ λοιπὸν γυμνὸν ἔχουσι σῶμα, οὐκ ἂν ἀνάσχοιντο ἐκεῖνα τὰ μέλη δεῖξαι γυμνά. Nach Hofm. soll bei τὰ ἀσχήμ. aus dem Vorherigen τοῦ σώματος ergänzt, ἡμῶν bis ἔχει aber gefasst werden: „sie bringen eine grössere Wohlanständigkeit (ein anständigeres Benehmen) von unserer



Seite mit sich.“ Unnöthig gekünstelt und dem folgenden τὰ δὲ εὐσχήμ. ἡμῶν zuwider.

V. 24. Τὰ δὲ εὐσχήμ. ἡμ. οὐ χρ. ἔχ.) nur durch ein Komma vom Vorherigen zu trennen, soll nicht einen Einwand beseitigen (Chrys., Theophyl.), sondern es gehört zur Vollständigkeit der Sache, dass, nachdem die ἀσχήμονα besprochen sind, auch in Betreff der εὐσχήμονα die bezügliche Bemerkung hinzugesetzt werde, um an der Darstellung der Ausgleichung, welche bei der Verschiedenheit des Verhältnisses der Glieder statt findet, nichts fehlen zu lassen. Zu οὐ χρεῖαν ἔχει ergänzt sich aus dem Vorhergehenden von selbst: εὐσχημοσύνην περισσ. ἔχειν. Um so weniger darf man ἡμῶν zu οὐ χρ. ἔχ. ziehen (Hofm. vrgl. Osiand.), wodurch man den zu allgemeinen und doch erst wieder durch das Vorangehende zu beschränkenden Gedanken erhielte: sie bedürfen unser nicht. — ἀλλ' ὁ Θεὸς etc.) kann nicht Gegensatz zur vorhergehenden Negative sein (Hofm.), wodurch der specielle Nebengedanke οὐ χρεῖαν ἔχει in eine ganz unverhältnissmässig grosse und weit über ihn hinausgehende Verbindung käme. Vielmehr ist vor ἀλλ' ein Punkt zu setzen, so dass ein neuer Satz anhebt, ἀλλ' aber die bisherige Schilderung des Wechselverhältnisses der Gliedmassen nunmehr abbricht (at, s. Baeuml. Partik. S. 15), um jetzt die Leser auf den höheren Gesichtspunkt dieses Verhältnisses, auf den der göttlichen Ordnung und Zweckbestimmung, zu erheben. — συνεκέρασε) er hat zusammengemischt, d. h. aus verschiedenartigen Theilen zu einem Ganzen vereinigt. Vulg.: temperavit. — τῷ ὑστεροῦντι) „dem Nachstehenden, dem hinter anderen Zurückbleibenden“, 1, 7. 8, 8. Plat. Pol. 7. S. 539 E. Epin. S. 987 D (s. auch z. Matth. 19, 20), d. i. dem Theile, welcher nach menschlichem Dafürhalten geringer ist als andere\*). — περισσ. δοὺς τιμ.) δοὺς ist mit συνεκέρασε gleichzeitig: so dass er gab, indem er ihnen nämlich nach V. 22. 23 bezw. die grössere Nothwendigkeit und die Bestimmung, ehrbarer und wohlanständiger angethan zu werden, verlieh.

V. 25. Σχίσμα) d. i. Uneinigkeit, was V. 21 beispielsweise veranschaulicht ist. — ἀλλὰ τὸ αὐτὸ etc.) damit

\*) inwiefern, ist V. 22. 23 gesagt. Sehr willkürlich einlegend Hofm.: mit τῷ ὑστεροῦν seien die Lenden und die Geschlechtstheile gemeint, welcher an Ehre zurückstehende Körperteil durch die Ehre ausgezeichnet sei, zur Selbstfortpflanzung des Menschen zu dienen. Weder jene Einzelbeziehung an sich, noch diese hier fremdartige Näherbestimmung der grössern Ehre hätte nach V. 22 f. ein Leser errathen können.

vielmehr ein und dasselbe Interesse es sei, worauf die Glieder wechselseitig für einander ihre Sorgfalt richten. Vrgl. Liv. a. a. O. Was Paulus mit dem gewichtig vorangestellten *τὸ αὐτό* meine, ergiebt sich aus *ὑπὲρ ἀλλήλ.*, nämlich dass sich jedes andere Glied wohl befinde. Vrgl. V. 26. Der Plur. *μεριμνῶσι* beim Neutr. erklärt sich aus dem distributiven Sinne (Kühner ad Xen. Mem. 4, 3, 12); dahingegen V. 26 die Gliedergesamtheit ausgedrückt ist.

V. 26. Und wie vollkommen ist diese Absicht Gottes in der gegenseitigen Sympathie der Glieder verwirklicht! Höchst passend steht dieses glückliche Ergebniss der göttlichen Ordnung hier am Schluss der ganzen Ausführung, bevor V. 27 die Anwendung eintritt, obgleich Hofm. den Gedankenzusammenhang leugnet. — *δοξάζεται* „verherrlicht wird“, was thatsächlich durch blühendes Gedeihen, durch Schmuck, Kleidung, Salbung u. drgl., und ausserdem durch Anerkennung seiner Nützlichkeit, Schönheit, Stärke, Geschicklichkeit u. drgl. geschehen kann. — Bei der Sympathie des ganzen Organismus und in Beachtung der personificirenden Darstellung ist der concrete Wortsinn des Verses durchaus nicht zu ändern.

V. 27. Anwendung der ganzen Rede vom menschlichen Leibe (V. 14—26) auf die Leser: „Ihr aber seid (um aber das bisher Gesagte auf euch anzuwenden, so seid ihr) Leib Christi und Glieder an eurem Theile“. In jeder christlichen Gemeinde stellt sich der (ideale) Leib Christi dar, wie in jeder der (ideale) Tempel Gottes; aber nicht ist jede Gemeinde ein absonderlicher Leib Christi, daher man eben so wie bei der Idee des Tempels (s. z. 3, 16) die Vorstellung einer Mehrheit, als ob die Gemeinden *σώματα Χριστοῦ* wären, gänzlich fern zu halten, und *σῶμα Χριστοῦ* nicht „ein Leib“\*), sondern „Leib Christi“, welcher artikellose Ausdruck qualitativ ist, zu fassen hat. — Ist nun die Gemeinde als Gesamtheit Leib Christi, so sind die einzelnen Christi Glieder (vrgl. 6, 15), aber dieses nicht unterschiedslos, so dass jeder jedes Glied sein kann, sondern *ἐκ μέρους*, theilmässig, je nachdem jeder am Leibe Christi seinen bestimmten Theil, also im Gesamtorganismus der Gemeinde seine sonderliche, ihm pro parte zugefallene Stellung und Function hat. *ἐκ* bezeichnet den begleitenden Umstand der Thatsache,

\*) Auch Baur urgirt die Artikellosigkeit u. fasst: „ein Leib, welcher den objectiven Grund seines Seins in Christo hat“, so dass der Genit. objecti wäre. Aber in allen Stellen, wo von dem Leibe Christi die Rede ist, ist der Genit. subjecti; Paulus würde *σῶμα ἐν Χριστῷ* geschrieben haben (vrgl. Rom. 12, 4).

Bernhardy S. 230; der Ausdruck steht aber hier nicht wie 13, 9. 10. 12 im Gegensatz des Vollkommenen (Hofm.), sondern contextgemäss des einheitlichen Ganzen, des *κοινόν*; vrgl. *ἐκάστου μέρους* Eph. 4, 16. Treffend dem wesentlichen Sinne nach Luther: „ein jeglicher nach seinem Theil“. Vrgl. Calvin. Andere nach Grot. (welcher gleich *οἱ κατὰ μέρος* erklärt): si ex partibus fit aestimatio, als einzelne betrachtet. So Billr., Rück., Ewald, Maier, Heinrici. Aber wozu diese überflüssige Bestimmung? Dass *μέλη* die Individuen betrifft, versteht sich ja von selbst. Chrys. meinte, die korinthische Gemeinde werde dadurch als Theil der allgemeinen Kirche bezeichnet. So auch Theodoret, Theophyl., Beza, Wolf, Beng. u. M. Allein der Hinblick auf andere Gemeinden lag hier gänzlich fern.

V. 28. Nähere Ausführung des *ἐκ μέρος*, und zwar in Betreff der verschieden Begabten und mit Erweiterung des Blicks auf die ganze Kirche, daher P. *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* zufügt und somit für *καί*, welches „und zwar“ zu fassen ist, den Missverstand abwehrt (gegen Hofm. Einwand) als ob es korinthische Apostel gegeben habe. — Zu *ἔθετο* vrgl. Act. 20, 28. — *οὓς μὲν* etwelche. Bei diesem Anfange gedachte Paulus hernach *οὓς δέ* folgen zu lassen: während des Schreibens aber trat bei ihm der Gedanke der rangmässigen Aufzählung (vrgl. Eph. 4, 11) ein, und so blieb *οὓς μὲν* ohne entsprechende Fortsetzung. Nachher, von *ἔπειτα* an, verlässt er auch dieses Verfahren wieder, indem er, in Ermanglung bestimmter Gemeindeämter, durch abstrakte Begriffe die einschlagenden Functionen kennzeichnet (s. Heinrici z. d. St.). Vrgl. Winer §. 63, 1. S. 528. Buttm. S. 313. Nach Hofm. soll *μὴ πάντες* etc. V. 29 den Nachsatz von *κ. οὓς μὲν* etc. bilden, so dass in *οὓς* das Subject von *πάντες* liege: „auch diejenigen, welche Gott in der Gemeinde erstlich als Apostel bestellt hat — —, sind sie alle Apostel, alle Propheten?“ u. s. w. Allein *οὓς μὲν* kann nichts anderes als der ganz gewöhnliche Distributiv-Ausdruck sein, nicht aber gleich *οὗτοι μὲν, οὓς*, wie Hofm. will (ungehörig auf Isocr. Paneg. 15 sich berufend); der Satz selbst aber, dass die von Gott zu dieser oder jener bestimmten Function Verordneten nicht sämmtlich (?) auch alle anderen Functionen haben, wäre in der That so selbstverständlich und die gegentheilige Vorstellung so monströs, dass des Ap. Rede auf eine Ungereimtheit hinausliefe. — *ἐν τῇ ἐκκλ.*) Die christliche Gemeinde überhaupt, nicht bloss die korinthische ist gemeint, was *ἄποστ.* beweist, vrgl. Eph. 1, 22. Phil. 3, 6 al. — *ἄποστόλους*) nicht im weitern Sinne, auch von den späterhin unmittelbar

von Christo verordneten Botschaftern des Messiasreichs für alle Völker (Meyer), sondern von den durch den Herrn selbst berufenen Aposteln. Vrgl. 4, 9. 9, 1 und v. Hengel z. d. St. Die Apostel hatten die ganze Geistesfülle und konnten daher als Propheten, Lehrer, Krankenheiler u. s. w. wirken; aber nicht umgekehrt konnten die Propheten, Lehrer u. s. w. auch Apostel sein, weil sie nur die betreffenden besonderen Begabungen hatten. — *προφῆται*) s. z. V. 10. — *διδασκάλους*) Diese hatten die Gabe des heil. Geistes, das Evangel. in verstandesmässiger Lehrentwicklung vorzutragen. Vrgl. z. V. 10 u. Act. 13, 1. Eph. 4, 11 \*). — *δυνάμεις*) sc. *ἔθετο*, d. h. er setzte eine Kategorie von Geistesgaben ein, welche aus Wunderkräften besteht. Paulus bezeichnet nicht die mit solchen Kräften begabten Personen (Hofm., auf Act. 8, 10 sich berufend und die Namen der Engelordnungen vergleichend), sondern, wie die folgenden Momente zeigen, seine Rede geht in Abstracta über, schwerlich bloss weil dergleichen Abwechselungen seiner lebendigen Vorstellungsweise dem Ap. auch ohne besondere Veranlassung sehr natürlich sind (Meyer mit Berufung auf Rom. 12, 6—8, wo P. umgekehrt aus Abstractis in Concreta übergeht), sondern vor allem, weil diese Kräfte und Leistungen nicht an bestimmte Personen gebunden waren. Dass es für diese Stücke keine Concreta gegeben habe (Billr., Rück.), ist zu viel behauptet. — *ἀντιλήψεις*) Hülfeleistungen (2 Makk. 8, 19. 3 Makk. 5, 50. Sir. 11, 12. 51, 7. Esr. 8, 27 al.; nicht so bei Griechen), wird am natürlichsten mit Chrys. u. d. Meisten von den Geschäften der Diakonie, der Armen- und Krankenpflege genommen. — *κυβερνήσεις*) Regierungen (Pind. Pyth. 10, 112. Plut. Mor. S. 162 A. vrgl. auch Xen. Cyr. 1, 1, 5. Polyb. 6, 4, 2. Hist. Susann. 5), wird nach dem Sinne des Wortes mit Recht gewöhnlich auf die Thätigkeiten der beauftragten gubernatores ecclesiae auf deren Regiminal-

---

\*) Da Eph. 4, 11 nur von den Lehrthätigkeiten redet, so fanden daselbst die übrigen hier genannten Charismen keine Stelle. Die dort noch besonders erwähnten Evangelisten waren Gehülfen der Apostel und bedurften daher hier, wo der Gesichtspunkt weiter als auf die blossen Lehrfächer ging, einer besondern Aufführung nicht. Die *ποιμένες καὶ διδασκάλοι* sind als *ποιμένες* mit in *κυβερνήσεις* enthalten. — Beachte übrigens, dass die göttliche Einsetzung der Betreffenden bei den Aposteln zwar durch unmittelbare Berufung neben der Begabung, bei den Uebrigen aber durch die Begabung geschehen ist, deren Hervortreten bei stehenden Gemeindediensten für die Wahl der von dem h. G. geleiteten Gemeinden (Act. 20, 28) massgebend war. Vrgl. auch Höfling Kirchenverf. S. 272 f. ed. 2. Heinrichi, Z. f. W. Th. 1876. IV S. 515. Weizsäcker, Jahrb. f. D. Th. 1876 III S. 488 f. 500 f.

und Verwaltungs-Geschäfte bezogen. Auf diese Deutung weist auch die (klimaktische) Zusammenstellung von ἀντιλήψ. und κυβερν. — Ueber γένη γλωσσῶν s. z. V. 10. — Die Anordnung sämmtlicher Punkte ist so: 1) die Lehrgabe, die wichtigste von allen, betreffen ἀπόστ., προφ., διδάσκ.; 2) die Wundergabe: δυνάμ., χάρις, ἰαμάτ.; 3) die Gabe der praktischen Verwaltung (τὰς τῶν ἐκκλησιῶν οἰκονομίαν, Theodoret.): ἀντιλ. und κυβερν.; 4) das ekstatische χάρισμα: die γένη γλωσσῶν (s. z. V. 10). Dieser absonderliche Charakter des letzteren brachte die Stellung an's Ende natürlich genug mit sich, ohne dass P. dadurch der Ueberschätzung der Glossolalie entgegenzutreten beabsichtigt hat (gegen Chrys., Theodoret, Theophyl. u. V.). In rangmässiger Folge sind ausdrücklich nur die ἀπόστ., die προφῆτ. und die διδάσκ. aufgeführt; die folgenden ἔπειτα und εἶτα sind nur weiterreichend, und hernach verläuft die Aufzählung asyndetisch, was, wie oft auch bei Classikern (s. Krüger Xen. Anab. 2, 4, 28), voraussetzt, dass es nicht auf Vollständigkeit abgesehen ist. Beide Aufzählungen, hier und V. 8—10, ergänzen sich einander, und auch Rom. 12, 6 f., obwohl am unvollständigsten, hat Eigentümliches.

V. 29. 30. Gemeingut aller (aller Begabten) ist keine dieser Functionen und Gaben. Das drückt P. in den lebhaften Fragen aus: „Doch nicht alle sind Apostel?“ u. s. w., wodurch, nachdem es V. 28 positiv geschehen ist, das ἐκ μέρους V. 27 nun doch negativ in's Licht gesetzt wird, — um den Lesern das non omnia possumus omnes und die Verkehrtheit der Eifersucht auf andere Begabte recht fühlbar zu machen. — δυνάμεις) ist nach dem Vorherigen zu beurtheilen, daher nicht Accusativ, von ἔχουσιν abhängig (Meyer), sondern Nominativ. Die Härte der Metapher wird im Folgenden ausgeglichen. (So Beng., Rück., de Wette, Osiand., Hofm. u. M.). — Die ἀντιλήψ. u. κυβερν. übergeht hier P., da es auf eine vollständige Wiederholung nicht ankam. — Zum ganzen Gedanken vrgl. Hom. Il. ν, 730 f.

V. 31. Mit dem, was P. bis jetzt über die verschiedenen Geistesgaben seit V. 4 gesagt, will er das eifrige Streben nach denselben nicht wehren. Aber auf die Art der Gaben kommt es an und auf das Wie des Strebens. Daher: „Eifert aber nach den grösseren Geistesgaben“ \*), welche mehr Noth-

\*) Zu ζηλοῦν τι, etwas eifrig zu erlangen suchen, vrgl. Dem. 500. 2 (ἄρετήν), 504. 8 (δωρεάς). 1461. 9 (τὰ ἀγαθὰ), Polyb. 6, 25, 11 (τὸ βέλτιον), Sap. 1, 12 (θάνατον). Obwohl vox media, bezeichnet es im biblischen Sprachgebrauch gewöhnlich den heiligen Eifer, der die Frommen erfüllt. — Die LA. μερίζονα wird von NABC



wendigkeit und unbedingtern Werth für das Beste der Gemeinde haben (V. 7) als andere. Das  $\delta\acute{\epsilon}$  ist das auf einen neuen Punkt überführende autem. — Mit dem  $\zeta\eta\lambda\omicron\upsilon\tau\epsilon$  aber streitet nicht V. 11, weil der Wille des mittheilenden Geistes keine Willkür ist, sondern mit nach der Empfänglichkeit und geistigen Richtung des Individuums sich bestimmt. Das eifrige Streben nach den besseren Gaben besteht also negativ darin, dass man solche  $\chi\alpha\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ , welche weniger allgemeine Nothwendigkeit und Werth für die Gemeinde haben (wie z. B. die Glossolalie, welche zu empfangen Prunks halber von vielen erstrebt ward), auch weniger zum Ziel seiner Willensrichtung und Empfänglichwerdung macht, positiv aber darin, dass man dagegen jene hinsichtlich der Bedeutung für die  $\omicron\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\acute{\eta}$  grösseren Gaben den Gegenstand seines angelegentlichen Begehrens und das Ziel seiner selbstthätigen Entwicklung sein lässt, um so die bestimmte Receptivität zu erreichen, welche dazu gehört, das Organ der betreffenden Wirksamkeit des  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  zu sein, und somit vom freien Willen des Geistes der besseren Begabung theilhaftig zu werden\*). Es versteht sich von selbst, dass in dieses  $\zeta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$  auch das Bittgebet gehört, aber willkürlich ist's, wenn man den Begriff darauf beschränkt, wie Grot.: „agite cum Deo precibus, ut accipiatis“ (vrgl. Heydenr., Rück., Hofm.). Eben so willkürlich ist auch jede Abweichung von dem bisher durchgängigen Sinne von  $\chi\alpha\rho\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$ , wie z. B. Morus u. Ewald Glaube, Hoffnung und Liebe, und Billr. die aus der Liebe entstehenden Früchte gemeint glauben, Flatt aber (vrgl. Osiand.) gar den zu erstrebenden rechten Gebrauch der Gaben unterschiebt. Vrgl. vielmehr zur Werthverschiedenheit der Charismen 14, 2 f. —  $\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\tau\iota$  etc.) „und überdies“, ausserdem noch (Luk. 14, 26. Hebr. 11, 36. Act. 2, 26; oft so b. Griechen), dass ich euch dieses  $\zeta\eta\lambda\omicron\upsilon\tau\epsilon$  vorschreibe, zeige ich euch (jetzt, von Kap. 13, 1 an) einen ausnehmenden Weg\*\*), eine überaus vortreffliche Art und Weise, wie dieses euer  $\zeta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$  beschaffen sein müsse. Er

Minusk. Syr. Aeth. Vulg. ms. Orig. (2 mal) geboten und ist mit Recht von Lachm., Tregell., Tisch. in den Text aufgenommen. Der Ausdruck war dem Ap. geläufig, 13, 13. 14, 5. Das gleichfalls gut beglaubigte  $\kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\tau\tau\omicron\nu\alpha$  ( $\kappa\rho\epsilon\acute{\iota}\sigma\sigma\omicron\nu\alpha$ ) — DEFGKL Orig. Chrys. Ambrstr., das Meyer bevorzugt, ist wohl eine Besserung der schwierigeren LA.

\*) Vrgl. Bengel: „Spiritus dat ut vult, sed fideles tamen libere aliud prae alio possunt sequi et exercere. Deus operatur suaviter, non cogit“. S. auch de Wette.

\*\*) Zu  $\acute{o}\delta\acute{o}\nu$  hat P. den Artikel nicht gesetzt: „suspensos nonnihil tenens Corinthios“, Beng., welcher auch zum Praesens  $\delta\epsilon\acute{\iota}\kappa\nu\mu\iota$  fein bemerkt: „jam ardet Paulus et fertur in amorem“.

meint damit, dass das Ringen nach den bessern Gaben stets zum bestimmenden und treibenden Princip die Liebe haben müsse, ohne welche ja die Geistesgaben überhaupt werthlos (13, 1 f.) und die *μείζονα* unerreichbar sein würden. So ist die Liebe der trefflichste Weg, auf welchem sich jenes *ζηλοῦν* halten soll. Rück. (so auch Estius) findet den Sinn: „ich zeige euch einen noch weit besseren Weg, auf dem ihr wandeln möget, nämlich den Weg der Liebe, welche allen Besitz der Charismen weit übertrifft“, und so im wesentlichen auch Hofm.: „auch noch über das Ziel der bessern Gnadengaben hinaus zeige ich euch einen Weg“, d. i. einen Weg, der euch noch weiter bringt als das *ζηλοῦν τ. χαρ. τ. κρ.* Aber Paulus hat ja das Ringen nach den besseren Charismen nicht als entbehrlich werdend durch die Liebe gedacht, sondern als nothwendig mit der Liebe zu verbinden (14, 1. 39); auch hätte er logischer Weise nicht durch *καί*, sondern durch *ἐγὼ δέ* oder *ἀλλὰ* anknüpfen müssen. Aber schon a priori ist es unwahrscheinlich, dass er das wichtige *ζηλοῦτε δὲ τ. χαρίσιν. τ. μείζ.* nur so nackt hingestellt und gleich wieder verlassen haben sollte mit der Wendung, nun noch über die besseren Gaben hinaus Anweisung geben zu wollen. Grot. u. Billr. verbinden *καθ' ὑπερβ.* mit dem Verbum. Ersterer fasst: zum Ueberfluss (so auch Ewald); letzterer: „auf eine Weise, die als die beste ihres Erfolgs sicher ist“. Aber der Sinn „zum Ueberfluss“ (*ἐκ περιουσίας, ἐκ τοῦ περισσοῦ*) entspricht weder dem neutestamentlichen (Rom. 7, 13. 2 Kor. 1, 8. 4, 17. Gal. 1, 13, vrgl. 4 Makk. 3, 18) noch dem sonstigen griechischen Gebrauche (Soph. O. T. 1196. Polyb. 3, 92, 10. 9, 22, 8. Lucian. p. merc. cond. 13. Dem. 1411. 14.). Auch hat P. schwerlich die folgende Belehrung, zumal den korinthischen Verhältnissen gegenüber, als „noch zum Ueberfluss“ gegeben betrachten können. Gegen Billr. aber ist, dass es nicht der Gedanke des Ap. sein konnte, die Weise seiner Belehrung über den Weg, sondern nur, den Weg selbst als vortrefflich zu empfehlen. Das *καθ' ὑπερβ. ὁδόν* aber zusammenzunehmen ist grammatisch richtig, da es ächt griechische Weise ist, Adverbien des Grades an Substantive, und zwar diesen meist vorangestellt, anzuknüpfen. Bernhardt S. 338. Buttm. S. 83 f. Vrgl. z. 2 Kor. 11, 23, auch z. 1 Kor. 8, 7. 7, 35. Stallb. ad Plat. Phaed. S. 93 B. Diese Verbindung haben schon Vulg., Chrys. und Theophyl. (*καθ' ὑπερβ., τουτέστιν ὑπερέχουσιν*), Luther, Erasm., Castal., Calvin u. d. Meisten. Sinnig bezeichnet Beng. den superlativen Begriff, welcher sich durch *καθ' ὑπερβολήν* mit *ὁδόν* verbindet: „quasi dicat: viam maxime vialem“.

## Cap. XIII.

Inhalt: Der Mangel der Liebe macht auch die grösste charismatische Begabtheit werthlos (V. 1—3); Tugenden der Liebe (V. 4—7); Ewigkeit der Liebe, gegenüber der Vergänglichkeit der Charismen (V. 8—13). — Dieser Preis der Liebe, fast ein Psalm derselben zu nennen, ist eben so reich an tief erfahrenem Inhalt wie an rednerischer Wahrheit, Fülle und Kraft, Einfalt und Anmuth. „Sunt figurae oratoriae, quae hoc caput illuminant, omnes sua sponte natae in animo heroico, flagrante amore Christi et huic amori divino omnia postponente“, Valck. S. 299. An keiner andern Stelle (vrgl. bes. Rom. 13, 8—10) hat P. so ausführlich und so ergreifend über die Liebe geredet. Interessant ist's, die nach Begriff und Inhalt so verschiedene Lobpreisung des *ἔως* bei Plat. Symp. S. 197 CDE zu vergleichen. Eine christliche Liebespreisung, aber der apostolischen doch weit nachstehend, s. b. Clem. Cor. I, 49.

V. 1\*) *Ἐάν* ist nicht gleich *εἰ καί* mit Opt. (Rück.), sondern es setzt etwas, dessen Wirklichkeit den Umständen anheim gestellt bleibt: angenommen den Fall, dass ich rede u. s. w. — *ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρ. κ. τ. ἀγγ.*) Dass hier *γλῶσσαι* Sprachen heissen müsse (Rück., Olsh., Baur, Rossteuscher), ist Machtspruch\*\*). Was damit gesagt sein

\*) Zur Textkritik: V. 3. *ψωμίσω* Elz.: *ψωμίω*, durch fast alle Uncialen verurtheilt. — *καυθήσωμαι*) *ἸΑΒ* 17. Codd. b. Hier. Copt. Aeth. Ephr. Hier.: *καυχήσωμαι*. Aber *ἵνα καυχήσωμαι* (auch von Lachm. wieder aufgegeben) ist offenbar Zusatz, welcher zur Bemerklichmachung des lieblosen Beweggrundes beigeschrieben wurde und das ähnliche und schwere *ἵνα καυθήσωμαι* (CK Minusk. Verss. Chrys. Theodoret u. Lateiner) verdrängte. Statt des Coniunct. hat Tisch. das Futur. Indicat. *καυθήσομαι* (DEFGI Minusk. Euthal. Cyr. Max.), welches allerdings von unkundigen Schreibern leicht in den weniggleich monströsen Coniunct. verwandelt werden konnte. — V. 8. *ἐκπίπτει*) Lachm., Treg., Tisch. VIII, Meyer: *πίπτει*, nach *Ἰ\*ABC\** Minusk. u. einigen Vätern, wogegen *ἸC<sup>3</sup>DEFG* It. KV. die l. rec. haben. Die bessere Beglaubigung u. der nachdrucksvollere Sinn entscheiden gegen das matte *πίπτει* für letztere. Vrgl. Rom. 9, 6. Gal. 5, 4. — *γνώσεις, καταργηθήσονται*) *ἸΑΔ\*\*FG* 17. 47. Boern. Ambrosiast.: *γνώσεις, καταργηθήσονται*. So Rück. (Lachm. am Rande). Der Plural ist nach dem Vorherigen eingekommen. — V. 10. *τό*) Elz., Scholz: *τότε τό*, gegen entscheidende Zeugen.

\*\*\*) Rück.: „Wenn ich alle Sprachen spräche, nicht nur die der Menschen, sondern auch — was gewiss eine höhere Gabe wäre, höher als euer so hoch geachtetes *γλώσσας λαλεῖν* — die der Engel“. Eben so Platt. Sondebar Baur: „wenn ich nicht bloss in einzelnen aus verschiedenen Sprachen genommenen Ausdrücken, sondern in den ver-

sollte, wussten vielmehr die Leser, die in der Glossenrede die Kraftproben pneumatischen Lebens sahen; *γλῶσσαι* ist daher hier ebenso zu erklären wie 12, 10. An sich könnte es auch „Zungen“ heissen (Meyer) und wäre dann ein nur weit stärkeres Analogon jenes Homerischen: *εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι δέκα δὲ στόματ' εἶεν*, Il. β, 489. Vrgl. Virg. Aen. 6, 625. Theophil. ad Autol. 2, 16: *οὐδὲ εἰ μυρία στόματα ἔχοι καὶ μυρίας γλώσσας*. Der Sinn ist: Gesetzt ich sei ein Glossenredner, aus dem jegliche Wunderrede sich vernehmen lässt, wie nicht nur Menschen, sondern auch — weit erhabener noch — die Engel, sie hervorbringen. So charakterisirt Paulus den allerhöchsten nur irgend denkbaren Fall der Glossolalie. Dabei sind die Engelzungen jedenfalls nur eine (wohl nicht ganz ohne Ironie angewandte) Abstraction. Dies muss auch bei der alten Fassung von Engelsprachen zugegeben werden. Treffend Beza: Paulus rede „*ὑπερβολικῶς ex hypothesi, ut plane inepti sint, qui h. l. disputant de angelorum linguis*“. Vrgl. Chrys: *οὐχὶ σῶμα περιτιθεῖς ἀγγέλοις, ἀλλ' ὃ λέγει τοιοῦτόν ἐστι· καὶ οὕτω φθέγγωμαι ὡς ἀγγέλοις νόμος πρὸς ἀλλήλους διαλέγεσθαι*. Andere, wie Calov., Beng. u. M., dachten an die Sprachen der Engel bei ihren Offenbarungen an die Menschen; allein diese geschahen ja in Form menschlicher Sprache. Man hat auch die *ἁρῶντα ῥήματα* 2 Kor. 11 herbeigezogen, wo jedoch von Engeln keine Rede ist. — Warum er mit dem *γλῶσσ. λαλ.* anfängt, beurtheilt Theodoret (vrgl. Chrys., Oec., Theophyl.) richtig: *πρῶτον πάντων τέθεικε τὴν παρεξέτασιν ποιούμενος τὸ χάρισμα τῶν γλωσσῶν, ἐπειδὴ τοῦτο παρ' αὐτοῖς ἐδόκει μεῖζον εἶναι τῶν ἄλλων*. Es war ja zum Gegenstande der Ueberschätzung und Eitelkeit geworden mit Hintansetzung der Liebe. — *ἀγάπην*) d. i. Nächstenliebe, die nicht das eigene, sondern in Selbsthingebung das

---

schiedenen Sprachen selbst redete, und nicht bloss in den Sprachen der Menschen, sondern auch in den Sprachen der Engel“. Jene Steigerung von Glossen zu den Sprachen selbst ist ja rein hinzugesetzt. Rossteuscher müsste, wenn seine Meinung von einer „Engelsprache“, welche die korinthische Glossolalie gewesen sei, richtig wäre, dem Pluralausdrucke zufolge und seiner Auffassung von den Menschensprachen entsprechend (letztere seien die Act. 2 geredeten Sprachen der Völker) an viele verschiedene Engelsprachen denken, welche man zu reden versucht hätte. Wären *γλῶσσαι* überhaupt Sprachen, so hätte Hofm. das Richtige, dass hier keine Art des Sprechens, da ja auch die Engel unter sich oder gegen Gott sich äussern, von dem wunderbaren Reden ausgeschlossen sein solle, so dass P. das wirklich Vorkommende überbiete, indem er auch die Aeusserungsweisen der Engel mit einschliesse.

Beste anderer sucht. V. 4 f. — „Ein schallendes Erz und eine gellende Cymbel“, d. i. wie diese nur todtes Werkzeug fremden Impulses, ohne allen sittlichen Werth. *γέγονα*, „ich bin es geworden“ (und bin es; Perf.), nämlich in und mit dem wirklichen Vorhandensein des gesetzten Falles. S. Buttm. S. 172. — *χαλκός* bedeutet hier ein ehernes musikalisches Instrument (Flatt, Olsh. nach viel. Aelteren, vrgl. überhaupt Dissen ad Pind. Ol. 7, 83. Suidas: *Δωδωναῖον χαλκεῖον*). Meyer hält dies für irrig, weil sodann ein besonderes Tonwerkzeug noch ausdrücklich genannt werde. P. wolle vielmehr vom Unbestimmten zum Bestimmten (Cymbel), vom Rohen zum Künstlichen fortgehen. Aber ein innerer Grund zu solchem Klimax ist nicht ersichtlich. Vrgl. noch Plat. Prot. S. 329 A: *ὥσπερ τὰ χαλκεῖα πληγέντα μακρὸν ἤχεϊ*. Crat. S. 430 A. — *κύμβαλον*) hiessen ehene Becken, an welche geschlagen wurde, 2 Sam. 6, 5. 1 Chron. 13, 8 al. Judith 16, 2. 1 Makk. 4, 54. Joseph. Antt. 7, 12, 4. Xenophon de re eq. 1, 3. Pind. fr. 48. Lucian. Bacch. 4. Alex. 9. Herodian. 5, 6, 19. — *ἀλαλάζον*) „gellend“ eine ohne Zweifel gewählte Bezeichnung, welche der Ansicht von dem leisen und kaum vernehmbaren (Wieseler 1838), ja lautlosen (Jaeger) Wesen der Glossolalie offenbar widerspricht. Die *κύμβαλα* waren *ὀξύφθογγα* (Anthol. 6, 51). Vrgl. *ἀλαλαγμός* von Cymbeln (Ps. 150, 5) und sonstigen laut tönenden Instrumenten, Eur. Cycl. 65. Hel. 1368. Zur Tonmalerei vrgl. Valck.

V. 2. Aus dem vor *γνώσιν* fehlenden *καὶ ἐάν* erschliesst Meyer, dass Paulus in dem Vordersatze nur zwei Charismen aufführe (*προφητεία* und *πίστις*), mithin *καὶ εἰδῶ* — *γνώσιν* zur Gradbestimmung von *προφητεία* dienen lasse. Aber weshalb hätte dann der Ap. V. 8 und 12, 8 der *γνώσις* eine besondere Stelle unter den Gnadengaben eingeräumt? Dazu ist das Correlat der *προφητεία* nicht die *γνώσις*, sondern die *ἀποκάλυψις*. Dass zu *γνώσις* nicht *εἰδῶ*, sondern *ἔχω* zu ergänzen ist, erhellt aus 8, 1. 10. Andernfalls muss mit Meyer *εἰδῶ* im Sinne von „ich verstehe mich auf“ genommen werden, wofür er auf Hom. Od. 2, 121. Il. 18, 363. 15, 412 verweist. Auch bei diesen Gaben setzt P. den denkbar höchsten Grad (*πάντα* — *πᾶσαν* — *πᾶσαν*). — *τὰ μυστήρια πάντα*) „die sämtlichen Geheimnisse“, d. i. was ohne Offenbarung dem menschlichen Erkennen verborgen bleibt, wie die göttlichen Erlösungsrathschlüsse und die künftigen Verhältnisse des messianischen Reichs (4, 1. Matth. 13, 11. Rom. 16, 25), insbesondere auch, worauf hier der Zusammenhang weist, den Inhalt der Glossenrede und der Prophetie. — *γνώσιν*)



wie 12, 8. — *παᾶσαν τ. πίστιν* etc.) „den gesammten Glaubensheroismus (der Ausserordentliches wirkt, s. z. 12, 9), so dass ich Berge versetze“. — Letzteres im sprichwörtlichen Sinne (unmöglich Scheinendes verwirklichen), wie schon Jesus selbst (Matth. 17, 20. 21, 21) die Allgewalt des Glaubens abgebildet hatte. Aber ohne die Liebe wäre in einer solchen Glaubensmacht doch die *fides salvifica* nicht. Matth. 7, 22. — *οὐδέν ἐμίμν* in ethischer Beziehung ohne alle Bedeutung und Werth. Vrgl. 2 Kor. 12, 11. Arist. Eccl. 144. Soph. O. R. 56. Xen. Anab. 6, 2, 10 al. Sap. 3, 17. 9, 6. Bornem. ad Xen. Cyr. 6, 2, 8. Stallb. ad Plat. Symp. S. 216 E. Ellendt Lex. Soph. II. 430. — Beachte noch, dass P. die Fälle V. 1. 2 überhaupt nur setzt; aber als möglich müssen sie gedacht sein, und ihre Möglichkeit beruht darauf, dass man unter den charismatischen Erscheinungen, die in der Gemeinde wie ansteckend zu Tage traten, hingenommen und in Exaltationen versetzt werden konnte, ohne dass der wahre Boden des inneren neuen Lebens, die neue Creatur, die wahre *καινότης ζωῆς* und *πνεύματος* (Rom. 6, 4. 7, 6) dabei war.

V. 3. „Und gesetzt ich thue äusserlich die höchsten Liebeswerke selbst, aber ohne dass wirklich Liebe mein innerer Bewegungsgrund ist, so habe ich keinen Vorthail davon, nämlic hzur Erlangung des messianischen Heils“ (1 Joh. 3, 14). Vrgl. Matth. 16, 26. Gal. 5, 2. — *ψωμίζειν τινά τι* heisst eigentlich: jemanden mit etwas speisen, so dass man es ihm brockenweise in den Mund steckt; dann überhaupt cibare aliquem aliqua re, Rom. 12, 20. S. d. LXX. b. Schleusn. V. S. 569. Valck. S. 303. Hier steht bloss die Sache dabei, aber die Personen (die Armen) verstehen sich von selbst, wie auch der Sinn: cibando consumero. Vrgl. Poll. 6, 33. — *καὶ ἐὰν παραδῶ* etc.) noch ein höheres äusseres Liebeswerk, Dahingabe des Leibes (Dan. 3, 28), Selbstaufopferung. — *ἵνα καυθήσῃμαι* „um verbrannt zu werden“. Die Lesart *καυθήσῃμαι* wäre ein Coniunct. Futur., ein Barbarismus, welcher in die vorneutestam. Gräcität nur durch Abschreiber gekommen ist. S. Lobeck ad. Phryn. S. 720 f. Buttm. S. 31. Der Sinn ist nicht näher zu bestimmen, als: um den Feuertod zu sterben. Mit den Meisten seit Chrys. an den Feuertod der christlichen Märtyrer zu denken, ist ohne Unterstützung der bekannten Gechichte jener Zeit und ohne Andeutung im Texte. Wahrscheinlich schwebten Märtyrerscenen wie Dan. 3, 19 f. 2 Makk. 7 vor. Vrgl. Fritzsche de conform. Lachm. S. 20.

V. 4. Die Liebe ist personificirt; ihr concret lebendiges

Charakterbild, in welchem sich erbauliche Kraft (8, 1) spiegelt, wird mit lauter kurzen bestimmten Einzelzüge npositiv, negativ und dann wieder positiv nach ihrem unerschöpflichen Wesen wie im scharftreffenden Abriss dargestellt. — μακροθυμεῖ) „sie ist langmüthig“, Kränkungen gegenüber den Zorn beherrschend, zurückdrängend, aufgebend und ihr eigenes Wesen bewahrend. Die allgemeine Verfassung hierzu ist χρηστεύεται: „sie ist huldreich“ (vgl. Tittm. Synon. S. 140 f.); Clem. Cor. I, 14. Das Verb. kommt nur noch bei Vätern vor. — Beachte hier und im Folgenden die asyndetische Aufführung und in diesem „incitatio orationis cursus ardorem et affectum“ (Dissen ad Pind. Exc. II. S. 275). Lachm., Tisch. VIII schreiben: ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ. Χρηστεύεται ἡ ἀγάπη. Meyer zieht die herkömmliche Abtheilung vor, weil danach die nachfolgende lange Reihe negativer Prädicate sehr passend das Subject wieder an der Spitze habe; doch gewinnt bei der von Lachm., Tisch. angenommenen die Rede an Schwung und Nachdruck. — οὐ ζήλοῦ) Verneinung alles selbstisch-leidenschaftlichen Wesens gegen andere (Neid, Eifersucht u. dergl.). — οὐ περπερεύεται) „sie prahlt nicht“, treibt keine Aufschneiderei. S. Cic. ad Att. I, 14. Antonin. 5, 5 und dazu Gatak., auch Winer Beitr. zur Verbess. d. neutest. Lexicogr. S. 5 f. Vrgl. πέρπερος b. Polyb. 32, 6, 5. 40, 6, 2. Arrian. Epict. 3, 2, 14.

V. 5. Οὐκ ἀσχημονεῖ) „sie handelt nicht unanständig“. S. z. 7, 36. Dass sich Paulus damit auf die unschickliche Tracht in den Versammlungen beziehe (Flatt), ist eine unangemessene kleinliche Beschränkung, wie auch die Beziehung, auf das unanständige Benehmen der Zungenredner (de Wette). Er meint alles gegen die sittliche Wohlständigkeit Verstossende überhaupt. — τὰ ἐαυτῆς) vrgl. 10, 33. — οὐ παροξύνεται) „sie wird nicht erbittert“, geräth nicht in Hitze, wie es die gekränkte Selbstsucht thut. Dies ist die Fortdauer der μακροθυμία. — οὐ λογίζεται τὸ κακόν) „sie bringt das Böse, welches ihr angethan wird, nicht in Rechnung“ (2 Kor. 5, 19. Rom. 4, 6 al. Sir. 29, 6. Dem. 658. 20. 572. 1 al.). Vrgl. 1 Petr. 4, 8. Treffend Theodoret: συγγινώσκει τοῖς ἐπταισμένοις, οὐκ ἐπὶ κακῷ σκοπῷ ταῦτα γεγενῆσθαι λαμβάνων. Andere: sie „denkt nicht das Böse“ (Ewald; Vulg.: „non cogitat malum“). Diesen an sich zu allgemeinen Gedanken hat man näher bestimmt, entweder: „sie trachtet nicht nach Schaden“ (Luther, Flatt u. M.; vrgl. Jer. 26, 3. Nah. 1, 9), was aber die Liebe so wenig charakterisirt, dass es sich vielmehr von selbst versteht, — oder: „sie argwöhnt nichts Böses“ (Chrys., Melanth., Grot., Heydenr.

u. M., vrgl. auch Neand.), welche besondere Vorstellung aber durch λογίζ. viel zu vag ausgedrückt wäre.

V. 6. Ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ „über das Unrecht“ (Rom. 2, 8), wenn sie dieses bei anderen sieht. Dem Gegensatze nach zu enge fassen Chrys. u. M., auch Hofm.: οὐκ ἐφίηδεται τοῖς κακῶς πάσχουσιν, also von der Schadenfreude; vrgl. Luther: „sie lachet nicht in die Faust, wenn dem Frommen Gewalt und Unrecht geschieht“. Richtig Theodoret: μισεῖ τὰ παράνομα. Gerade die Allgemeinheit dieses Gedankens macht ihn recht geeignet, den Schlussstein aller jener negativen Aussagen zu bilden; denn in ihm mit seinem sinnvollen Gegensatz laufen sie alle zusammen. Um dieses Gegensatzes (ἀλήθεια) willen ist daher auch nicht „Unsittlichkeit“ (Meyer) zu übersetzen (Rom. 1, 18). — συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθ. Die ἀλήθεια ist personificirt, und bezeichnet die Wahrheit κατ' ἐξοχήν, die im Evangelio enthaltene göttliche Wahrheit. Kol. 1, 5. Eph. 1, 13. Gal. 5, 7. 2 Thess. 2, 12. 13. Joh. 1, 17 al. Die Liebe freuet sich mit der Wahrheit, hat mit dieser eine gemeinschaftliche Freude, und dies ist der vollständigste Gegensatz des χαίρειν ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ; denn die Sittlichkeit herrschend zu machen, ist das ethische Ziel der ἀλήθεια (2 Thess. 2, 12. Rom. 2, 8), deren Freude es daher ist, wenn ihr in Gesinnung, Reden und Handeln gehorcht wird (1 Petr. 1, 22: ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας); und ihre Mitgenossin in dieser Freude ist die Liebe. Gewöhnlich fasst man ἀλήθεια von der moralischen Wahrheit, d. i. Sittlichkeit wie 5, 8, entweder mit Theodoret, Flatt u. d. Meisten: „sie freut sich über das Gute“, was aber durch das Compos. συγχ. verboten wird, oder mit Chrys.: συνήδεται τοῖς εὐδοκίμοις. Billr.: „sie freut sich mit denen, welche Recht behalten“. Rück.: „sie freut sich mit dem Menschen, welcher zur Sittlichkeit gerettet ist“. Osiand.: „sie freut sich mit dem von der Wahrheit und dem Gehorsam gegen sie erfüllten Herzen“. Dadurch wird willkürlich die Vorstellung verändert, nach welcher dem Gegensatze gemäss die δικαιοσύνη (das Gegenheil der ἀδικία) nicht das Subject, in Gemeinschaft mit welchem sich die Liebe freut, sondern das Object dieser gemeinschaftlichen Freude ist: das Subject, mit welchem sich die Liebe freut, ist die Wahrheit. Nach Hofm. ist hiervon der Sinn, dass die Liebe ihre Freude daran hat, wenn die Wahrheit in dem, was einem widerfährt, zu ihrem Rechte gelangt. Aber auch so wird dem Compos. συγχ. nicht genügt, und die nähere Bestimmung „in dem was einem widerfährt“ wird zugetragen.

V. 7. Πάντα) populär hyperbolisch. „Solent voces uni-

versales restringi ex materia subjacente“, Grot. — *στέγει*) entweder: „alles erträgt sie“, hält sie aus (suffert, Vulg.), ohne das Lieben aufzugeben, alle ihr von Anderen verursachte Last, Entbehrung, Mühe, Beschwerniss, Arbeit, oder „in allem hält sie an sich“ (continet), was wegen des folgenden *ὑπομένει* passender erscheint. Vrgl. z. 9, 12. Andere (Hamm., Estius, Mosh., Bengel u. M.; Rück. schwankend); „sie deckt alles zu“, d. i. entschuldigt alles Unrecht. Ebenfalls sprachrichtig nach classischem Gebrauch.. — *πάντα πιστ.*) Gegentheil des misstrauischen Wesens; die bona fides gegen den Nächsten in allen Stücken. — *πάντα ἐλπίζει*) Gegentheil der Stimmung, da man für die Zukunft nichts Gutes mehr vom Nächsten erwartet; die gute Zuversicht zur künftigen Erreichung ihrer Ziele. — *πάντα ὑπομένει*) „alles besteht sie“, alle ihr zugefügten Leiden, Verfolgungen, Kränkungen u. s. w. Dies ist der solenne Begriff der *ὑπομονή* im N. T. (Matth. 10, 22 al. Rom. 12, 12. 2 Kor. 1, 6 al.), wobei die Ausdauer als Standhalten gedacht ist, Gegentheil von *φεύγειν* (Plat. Tim. S. 49 E. Theaet. S. 177 B). Vrgl. 2 Tim. 2, 10. — Bemerke noch die Steigerung der Aussagen in diesem einfach schönen Verse: Mag der Liebe von andern widerfahren, was die höchste Selbstverleugnung fordert, „in allem hält sie an sich; was misstrauisch machen kann, alles vertraut sie; was die Hoffnung auf den Nächsten zerstören kann, alles hofft sie; was sie auch dulden muss, alles erträgt sie“.

V. 8. Bis daher ist die Liebe charakterisirt; nun noch bis V. 13 ihre Unvergänglichkeit, der bloss temporären Bestimmung der Geistesgaben gegenüber. — *οὐδέποτε ἐκπίπτει*) „niemals fällt sie aus“, bleibt immer bestehen (*ἐμμένει*). Gegentheil: *καταργηθήσονται, παύσονται*. Vrgl. Luk. 16, 17. Plat. Phil. S. 22 E. Soph. Ant. 474. Polyb. 10, 33, 4. 1, 35, 5. Dem. 210, 15. Eben so zu fassen ist die LA. *πίπτει*. Gut Theodoret: *οὐ διασφάλλεται, ἀλλ' αἰὲν μένει βεβαία κ. ἀκίνητος, ἐς αἰὲν διαμένουσα· τοῦτο γὰρ διὰ τῶν ἐπαγομένων ἐδίδαξεν*. — Im Folgenden legt *εἴτε* den allgemeinen Begriff *χαρίσματα* auseinander. „Seien es aber (verschiedenartige) Prophetieen, sie werden abgethan werden; seien es Glossen, sie werden aufhören“ u. s. w. Diese Abtheilung und Interpunction fordert *δέ* (gegen Luther und M., auch Heydenr.). Prophetie, Glossenrede und Tiefkenntniss sind nur für die Zeit bis zur Parusie zum Besten der Kirche geordnet; nachher fallen diese einstweiligen Erscheinungen weg. Auch die Gnosis; denn dann tritt, und zwar als Gemeingut, die vollkommene Erkenntniss ein (V. 12), wodurch

die doch nur unvollkommene Tieferkenntniss einzelner damit Begabter, wie sie vor der Parusie sich findet, nothwendig ausser Bestand kommen wird.

V. 9. 10. Beweis des letzten und des ersten der drei vorherigen Punkte. Der zweite bedurfte gar keines Beweises. „Denn theilweise (*ἐκ μέρους*, Gegentheil: *ἐκ τοῦ παντός*, Lucian. Dem. enc. 21) erkennen wir“, unvollkommen ist unsere Tieferkenntniss, „und theilweise reden wir prophetisch“, unvollkommen ist, was wir prophetisch vortragen. Beides enthält nur Stückweises von der grossen Ganzheit, welche uns als solche vor der Parusie verhüllt bleibt. Den Gegensatz zu *ἐκ μέρους* bildet *τὸ τέλειον* V. 10. — *ὅταν δὲ ἔλθῃ* etc.) „wenn aber das Vollkommene erschienen sein wird“ (bei der Parusie; anders Eph. 4, 13), so wird das Theilweise (also auch die Gnosis und Prophetie, welche zum Theilweisen gehören) abgethan werden“. Die Erscheinung des vollendeten Zustandes bringt den Wegfall dessen, was nur etwas Theilweises ist, nothwendig mit sich. Mit dem Eintritt des Absoluten hört das unvollkommene Endliche zu bestehen auf, wie nach dem Sonnenaufgang die Morgenröthe aufhört. Zu *τὸ τέλειον* und zu *τὸ ἐκ μέρους* ist nicht mit Hofm. *γινώσκειν* und *προφητεύειν* (als substantivirte Infinitive) zu ergänzen, durch welche beispiellose Härte der Sinn erzwungen werden würde, dass nur das unvollkommene *γινώσκειν* und *προφητεύειν* aufhören werde, um dem vollkommenen Platz zu machen. Paulus meint aber und sagt, dass diese Charismen überhaupt, weil nur für den Aeon des Stückwerks bestimmt und dem künftigen Aeon des Vollkommenen nicht entsprechend, bei der Parusie aufhören werden zu bestehen; ihre Bestimmung, die nur zeitlich ist, ist dann erfüllt. Mit Eintritt der Parusie hören ja auch die übrigen Charismen (12, 8 f.) auf, nicht etwa bloss die Unvollkommenheit ihrer Ausübung.

V. 11. Erläuterung des V. 10 Gesagten durch ein Analogon aus eines jeden eigener Lebenserfahrung, insofern nämlich unser jetziger Zustand in Vergleich mit unserm Zustande im *αἰὼν μέλλον* wie der des Kindes ist in Vergleich mit dem des Mannes. Das Treiben des Kindes hat der Mann aufgegeben. — *ἐφρονοῦν* geht auf das Interesse und Streben (Dichten und Trachten), *ἐλογ.* auf das Urtheil (reflectirende Verstandesthätigkeit). Treffender noch bezieht man *ἐλαλ.* auf die Glossolalie, *ἐφρ.* auf die Prophetie, die ja die Ueberzeugung erbaut und die Gesinnung läutert, *ἐλογ.* auf die Gnosis, welche selbstthätig einzudringen sucht in den Zusammenhang der Heilswahrheit (Oec., Theophyl., Beng., Valck.,



Heydenr., Olsh., D. Schulz, Ewald; unentschieden Osiand.). Allerdings ist Meyer zuzugestehen, dass ἔφφ. und ἔλογ. keine specifischen Correlate der Prophetie und bezw. der Gnosis sind.

V. 12. Rechtfertigung dieser Analogie, sofern sie eben dem Gedanken von V. 10 zur Erläuterung diene. — ἄρτι) d. i. vor der Parusie. — δι' ἐσόπτρου) Meyer: „durch einen Spiegel“, populäre Ausdrucksweise nach dem optischen Schein, insofern nämlich das im Spiegel Geschene hinter demselben zu stehen scheint. Einfacher: „mittelst eines Spiegels“, womit die Vermittlung, bezw. Unsicherheit des Schauens treffend charakterisirt wird. Der Sinn ist: unsere Erkenntniss der göttlichen Dinge ist in unserm jetzigen Zustande keine unmittelbare, sondern eine unvollkommen vermittelte. Man denke nur nicht an unsere Glasspiegel, sondern an die mangelhaft reflectirenden Metallspiegel\*) der Alten (Herm. Privataltert. § 20, 26. Winer, RL. unter Spiegel. Vrgl. auch Heinrici). Τὸ ἔσοπτρον παρίστησι τὸ δρώμενον ὁπῶς δὴ ποτε, Chrys. Schon entbehrlich erscheint deshalb der gesuchte Ausweg (Bos, Schoettg., Wolf, Mosh., Schulz, Rosenm., Stolz, Flatt, Heydenr., Rück. u. M.): ἔσοπτρον heisse specular, ein aus Frauenglas (lapis specularis, s. Plin. N. H. 36, 22) bestehendes Fenster. Man beruft sich auf rabbinische Stellen, wie Jevamm. 4, 13: „Omnes prophetae viderunt per specular (כאיספקלריא) obscurum, et Moses, doctor noster, vidit per specular lucidum“. S. Buxt. Lex. Talm. S. 171. Wetst. z. St. Aber entscheidend wider diese ganze Erklärung ist, dass für ἔσοπτρον die angenommene Bedeutung ganz unerweislich und auch von keinem Ausleger nachgewiesen ist. Es heisst immer, wie auch ἐνοπτρον und κάτωπτρον, Spiegel (Pind. Nem. 7, 20. Anacr. 11, 2. Plut. praec. conjug. 11. Luc. Amor. 44, 48. Sap. 7, 26. Sir. 12, 11. Jak. 1, 23); Frauenglasfester ist διόπτρα (Strabo 12, 2. S. 540). — ἐν αἰνίγματι) nicht von δι' ἐσόπτρου durch ein Komma zu trennen, ist adverbiell (Bernhardy S. 211) zu nehmen, gleich αἰνιγματικῶς, so dass sich der Gegenstand des Sehens dem Auge in räthselhafter Weise zeigt. Vrgl. auch Hofm.: ein solcher in Schrift oder Zeichen vorliegender Ausdruck einer Sache sei gemeint, in welchem sie sich der Erkenntniss eben so sehr entzieht als darstellt. Die eigentliche Bedeutung „dunkle, der Erklärung bedürfende Rede“ geht dabei ebensowenig verloren wie Num. 12, 8. Es giebt einen bildlichen Ausdruck für die Art des Schauens. Luther: „in ei-

\*) Daher die Bezeichnung χαλκὸς διαυγής für Spiegel. S. Jacobs ad Anthol. VI. S. 378.

nem dunklen Worte“. De Wette (vrgl. Osiand.) versteht das dunkele Spiegelbild, welches man sehe, so dass *ἐν* im Sinne der Sphäre des Schauens für *εἰς* stehe. Ebenso will Rück. *ἐν* für *εἰς* nehmen, weil das Sehen hier ein Lesen sei, und man nicht *εἰς τὸν λόγον*, sondern nur *ἐν τῷ λόγῳ* lesen könne. Unsere Erklärung macht die Annahme einer Vertauschung der Präp. überflüssig. Meyer erklärt gleichfalls gekünstelt: mittelst Räthselworts, womit das Wort der evangelischen Offenbarung gemeint sei, welches zu jenem, wenngleich nur unvollkommenen *βλέπειν* befähiget und uns dasselbe vermittelt. Es sei *αἰνιγμα*, insofern es (obwohl Gewissheit, doch) noch keine volle Klarheit über Gottes Rathschlüsse, Heilswege u. s. w. gewährt, sondern sein Inhalt theils mehr, theils weniger (Rom. 11, 33 f. 1 Kor. 2, 9 f.) verhüllt, an Bilder, Gleichnisse, Typen und sonstige Formen menschlicher Beschränktheit und Rede geknüpft, und somit geheimnissvoll und räthselhafter Beschaffenheit für uns ist, der künftigen *λύσις* bedürftend und *πίστις* zwar, aber nicht *εἶδος* (2 Kor. 5, 7) gewährend. Wird aber auch zugestanden, dass die Charakteristik des Evgl. sachlich richtig ist (Melanchth.: Verbum enim est velut involucrum illius arcanæ et mirandæ rei, quam in vita coelesti coram aspiciemus), so bleibt doch die Bezeichnung *αἰνιγμα* dafür unzulässig, welche nicht sowohl über die Form, sondern auch über den Inhalt und die dadurch erweckte Heilsgewissheit, ein Urtheil enthielte, vrgl. de Wette. Die instrumentale Fassung von *ἐν* endlich wäre dem Begriffe des *βλέπειν* (videre ope aenigmatis) einfacher entsprechend, als Meyers frühere locale Erklärung nach Matth. 6, 4. Sir. 39, 3 (in aenigmate versantes), aber sie steht und fällt mit der Deutung von *αἰνιγμα*. — *τότε δέ) ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον* V. 10. — *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*) nach dem Hebr. *פְּנֵי-לִפְנֵי פְּנֵי* (Gen. 32, 30 vrgl. Num. 12, 8) „Angesicht gegen (coram) Angesicht“, bezeichnet die unmittelbare Anschauung. Grammatisch ist *πρόσωπον* als Nominat., nämlich appositionell\*) zum Subjecte von *βλέπομεν*, zu nehmen, so dass *πρὸς πρόσωπον* auf das geschaute Object geht. Als dieses Object aber ist Gott gedacht, wie sich aus dem parallelen *καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην* ergibt. — *ἄρτι γινώσκω* etc.) Folge des Vorherigen, asyndetisch und wieder in der ersten Person individualisirend gesprochen mit der Siegesgewissheit der nahen Vollendung. — *ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθ.*) kann nicht heissen: aldann

\*) als Appositio partitiva. S. Matthaei §. 431. 3. Fritzsche ad Matth. 3, 12. Krüger §. 57. 10.

werde ich erkennen wie ich auch erkannt bin, d. i. wie mich Gott kennt (so gewöhnlich), sondern (beachte den Aor.): wie ich auch erkannt wurde, was auf den Zeitpunkt der Bekehrung zu Christo zurückweist (für den Ap. selbst welche grosse Erinnerung!), wo der Christ der Gegenstand der ihm wirksam sich zuwendenden göttlichen Erkenntniss (s. z. 8, 3) geworden ist. Daher der Sinn: „alsdann aber wird meine Erkenntniss Gottes so gänzlich nicht mehr eine nur theilweise sein, dass sie vielmehr der göttlichen Erkenntniss, insofern sie mich einst bei meiner Bekehrung zu ihrem Gegenstand gemacht hat, entsprechen wird, nämlich (Gegentheil von ἐκ μέρους) durch völliges Erkennen des göttlichen Wesens, Raths, Willens u. s. w., was sich mir jetzt nur stückweise darstellt“. Bemerke noch, dass das stärkere ἐπιγνώσσομαι dem Verhältnisse zum vorherigen einfachen γινώσκω entsprechend (Beng.: pernoscam; s. Valck. ad Luc. S. 14 f.) gewählt, und dass καί, auch, das gewöhnliche gleichstellende ist. Uebrigens ist diese Gleichheit der künftigen Erkenntniss mit der göttlichen selbstverständlich relativ; die Erkenntniss ist „in suo genere completa, quanta quidem in creaturam rationalem cadere potest.“ Calov.

V. 13. *νυνὶ δέ*) nunc autem, so aber, da nach V. 8 bis 12 die jetzigen zeitweiligen Charismen nicht fort dauern, sondern in dem künftigen Weltalter aufhören, dauert (in das ewige Leben hinein und in demselben fort) Glaube, Hoffnung, Liebe\*). Richtig haben so schon Iren. Haer. 2, 47. 4, 25. Tert. de pat. 12. Phot. b. Oecum. S. 553, Grot., Billr., de Wette, Osiand., Lipsius (Rechtfertigungsl. S. 98. 210), Ewald, Maier, Hofmann *νυνὶ δέ* conclusiv wie 12, 18. 20 und μένει von der ewigen Fortdauer erklärt und sie somit über den Gegensatz der irdischen Gegenwart und der ewigen Herrlichkeit erhoben\*\*). Denn wenn seit Chrys. die Meisten (auch Flatt, Heydenr., Rück., Dav. Schulz,

\*) die drei s. g. theologischen Tugenden. Tugenden aber konnte man auch den Glauben und die Hoffnung nennen. „quia sunt obedientia, quam postulat Deus praestari suo mandato“, Melanth. Dieselben sind nicht mit den vier hellenischen Cardinaltugenden zu addiren, sondern ersetzen dieselben.

\*\*) Nimmt man aber für μένει eine Verschiedenheit des Begriffs an in Bezug auf die verschiedenen Subjecte, so ist dies nichts als Eintragung. Osiand. (vrgl. schon Theophyl.): das μένειν habe verschiedene Grade; beim Glauben und bei der Hoffnung dauere es bis zur Parusie, bei der Liebe sei es absolut, über die Parusie hinaus. Und zum Unterschiede von den Charismen bezeichne es beim Glauben und bei der Hoffnung die stetige Fortdauer als Gegenteil des Sporadischen. Welche gehäufte Willkür! Im wesentlichen das Richtige, doch den Begriff der πίστις nicht specifisch genug bestimmend, hat Lipsius.

Neand.) *νυνὶ δέ* von der Zeit: „für jetzt aber, so lange uns jener herrliche Zustand noch ferne liegt“ (Rück.), und *μένει* von der Fortdauer im jetzigen Weltalter (in der Kirche) erklärt haben: so ist dies deshalb unrichtig, weil Paulus nach V. 8 f. das Aufhören der Charismen erst mit der Parusie erwartete, mithin nicht bloss die Trias des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe als das Jetztleibende hätte bezeichnen können; auch die *γνώσις*, Prophetie u. s. w. bleiben bis zur Parusie. Daher war's auch eine irrige Ausflucht, wenn man *μένει* im Sinne der Summa nahm, die als Ergebniss einer Rechnung bleibt (Calvin, Beng. u. M.). — *πίστις*) hier im solennen Sinne der fides salvifica. Diese bleibt auch im künftigen Weltalter die fortdauernde Causa apprehendens der Seligkeit; was die Verklärten im beständigen Besitze des Heils erhält, wird ihr fortdauerndes Vertrauen auf die Versöhnung sein, welche durch den Tod Christi geschehen ist. Nicht als ob ihnen die ewige Herrlichkeit verlierbar wäre; aber ihr gesicherter Besitz ist sie eben dadurch, dass ihnen als *συγκληρονόμοις* Christi gerade im Anschauen und Theilhaben seiner Glorie der Glaube, durch welchen sie selig geworden sind, unverlierbar bleiben muss. Die ewige Gemeinschaft mit Christo im künftigen *αἰών* ist gar nicht denkbar ohne die ewige Fortdauer des lebendigen Grundes und Bandes dieser Gemeinschaft, welches eben der Glaube ist. — *ἐλπὶς*) ebenfalls in seinem solennen neutestam. Sinne: Hoffnung der ewigen Herrlichkeit; Rom. 5, 1 u. oft. Diese bleibt den Verklärten in Betreff der ewigen Dauer und Fortentwicklung ihrer Herrlichkeit. Wie P. diese Fortentwicklung und die des Messiasreichs selbst näher gedacht habe, lässt sich zwar nicht nachweisen. Aber darum ist die Idee nicht unbiblisch, sondern die Voraussetzung des an u. St. zweifellos gesagten Bleibens der Hoffnung. Auch gestattet 15, 24 Entwicklungsstufen der künftigen *βασιλεία* anzunehmen; auch ist überhaupt die ewige *δόξα* nach ihrem wesentlichen Charakter als *ζωή* ohne Entwicklung zu immer höherer Vervollendung für die Individuen, und somit auch ohne die Fortdauer der Hoffnung gar nicht denkbar. Die Vorstellung dieser Fortentwicklung wird durch den Begriff des *τέλειον* V. 10 nicht ausgeschlossen, sondern gehört dazu. Unrichtig Billr.: „Glaube und Hoffnung bleiben, insofern ihr Inhalt ein ewiger ist“. Dadurch wird das Objective und Subjective verwechselt. De Wette (vgl. Maier): „Glaube und Hoffnung, die unmittelbar auf das Object gehen, bleiben, indem sie in's Schauen übergehen“. Aber so würden sie gerade nicht bleiben (Rom. 8, 24. Hebr. 11, 1) und nur die Liebe bleibe. Für alle

drei muss das μένειν in dem nämlichen Sinne gemeint sein. Dieser Fassung aber steht weder 2 Kor. 5, 7 (wo ja das künftige Schauen des Heils die Fortdauer der fides salvifica nicht ausschliesst) noch Rom. 8, 24. Hebr. 11, 1 entgegen, da auch an u. St. die Hoffnung auf Zukünftiges, noch nicht zur Erscheinung Gekommenes gemeint ist, die fides salvifica aber in alle Ewigkeit ein übersinnliches (Hebr. a. a. O.) Object hat (die sühnende Kraft des Opfers Jesu). Hofm. deutet so um, dass von dem geglaubt, gehofft und geliebt habenden Christen gesagt werde, er bringe dorthin mit, was er als solcher sei, so dass er an jenen drei Stücken ein bleibendes Gut habe. Aber das sagt eben P. nicht, sondern einfach, dass man auch im künftigen Aeon, in welchen die Charismen nicht hineindauern, nicht aufhören werde zu glauben, zu hoffen, zu lieben. — τὰ τρία ταῦτα) lässt, ehe weiteres gesagt wird, die ganze Aufmerksamkeit auf dieser Trias gelegentlich ruhen. — μείζων δὲ τούτων) ist nicht zu fassen μείζων δὲ ἢ ταῦτα, da τούτων auf die vorhergehenden τὰ τρία ταῦτα gehen muss, sondern: grösser (vgl. 14, 5) aber unter diesen, d. h. von höherem Werthe (als die beiden anderen) unter diesen dreien ist die Liebe. Zu μείζων mit Gen. partitiv. vgl. Matth. 23, 11. Mit Ungrund vermisst Hofm. den Artikel; vgl. Luk. 9, 46. Warum die Liebe diese höchste Stelle habe? ist bereits V. 1—7 ausgeführt\*): weil nämlich im Verhältniss zum Glauben die Liebe, durch welche er thätig ist (vgl. Gal. 5, 6), den sittlichen Werth (V. 1—3) und die sittliche Fruchtbarkeit des christlichen Gemeinschaftslebens (V. 4—7) bedingt, mithin ohne die Liebe (welche göttliches Leben ist, 1 Joh. 4, 8. 16) der Glaube etwas Egoistisches, mithin Unächtens und bloss Scheinbares, seiner wahren ethischen Natur nach gar nicht Vorhandenes wäre\*\*); woraus zugleich folgt, dass die Liebe

---

\*) Die Ausleger, welche νυνὶ δὲ „für jetzt aber“ fassen, geben als den höhern Werth der Liebe nach Chrys. meist das an, dass nur sie in der Ewigkeit fort dauere, während Glaube und Hoffnung, wie man annimmt, aufhören. Nach de Wette soll P. dunkel die Wahrheit andeuten scheinen, dass die Liebe die Wurzel des Glaubens und der Hoffnung sei. Aber selbst abgesehen davon, dass dies kein paulinischer Gedanke ist, so konnte auch nach V. 7 (wo etwas derartiges nicht einmal mittelbar angedeutet ist) dem Leser nicht zugemuthet werden, auf jenen Gedanken zu kommen. Einlegend auch Baur: er nenne die Liebe deshalb die grösste, weil sie, was sie ist, unmittelbar auf absolute Weise sei, und daher auch immer bleibe, was sie sei.

\*\*) Rechtfertigen würde gleichwohl die Liebe nur dann, wenn ihren Forderungen vollkommen genügt würde, was nicht möglich ist (Rom. 13, 8). Darum hat die göttliche Heilsordnung die Rechtfertigung an



auch im Verhältniss zur Hoffnung das Grössere sein muss, weil, wenn die Liebe fehlt, die Hoffnung der künftigen Herrlichkeit, welche nur von dem wirklichen liebethätigen Glauben gehegt werden darf, gar nicht mit Grund vorhanden sein kann (vgl. Matth. 26, 35 f.).

### Cap. XIV.

Inhalt: 1) Ueber den höhern Werth, welchen die Prophetie vor den Zungenreden hat, V. 1—25. 2) Vorschriften über die Anwendung der beiden genannten Geistesgaben, V. 26—33, nebst Anhang über das Schweigen der Weiber, V. 34. 35. 3) Bekräftigung der gegebenen Vorschriften, V. 36—38, und Wiederholung der praktischen Hauptpunkte, V. 39. 40.

V. 1\*). *Λιώκετε τ. ἀγάπ.*) „jaget der Liebe nach“,

den Glauben geknüpft, dessen nothwendige Frucht und Bewährung aber die Liebe ist. Vrgl. Melanth.: „Aliud est causa justificationis, aliud est necessarium ut effectus sequens justificationem — —, ut in vivente dicimus necessario motum esse, qui tamen non est vitae causa“. S. auch Form. Conc. S. 688 f.

\*) Zur Textkritik von 1—25: V. 7. *τοῖς φθόγγοις* Lachm.: *τοῦ φθόγγου* nach B. de Arm. Tol. Ambrosiast. Zu schwach bezeugt; und nach dem vorherigen *φωνὴν δίδοντα* (von sich gebend) lag die Verwandlung des Dat. in den Genit. (Vulg.: sonituum) und des Plur. in den Singul. sehr nahe. Auch ist nicht statt *δῶ* (Elz., Lachm., Treg., Tisch.) das schwächer bezeugte *διδῶ* (empfohlen von Griesb.) zu lesen, welches Wiederholung aus dem vorherigen *δίδοντα* ist. — V. 10. *ἑστίν* Lachm., Rück., Tregell., Tisch.: *εἰσίν*, nach **NABDEFG** Minusk. Clem. Dam. Theophyl. Der Singul. ist Besserung nach dem Neutr. Plur. — *αὐτῶν* ist nach überwiegenden Zeugen zu tilgen. Bestimmender Zusatz. — V. 13. Statt *διόπερ* lies auf entscheidende Zeugen *διό*. — V. 15. *δέ* fehlt beide Male bei EG, das erste hat aber **N**(?)BKL und zahlreiche KV., das zweite **NABDEL** Copt. Syr. al. als Zeugen für sich. Es ist daher nicht ersichtlich, weshalb Lachm. das zweite *δέ* getilgt u. Tregell. es eingeklammert hat. Tisch. VIII hält es beide Male fest. Ist das zweite entscheidend beglaubigt, so scheint auch das erste festzuhalten. Meyer hält beide für Einschiebungen. — V. 18. Nach *θεῶ* hat Elz. *μου*, welches Reiche gegen entscheidende Zeugen vertheidigt. Wohl Zusatz aus 1, 4. Rom 1, 8 al. — Statt *γλώσσαις* haben überwiegende Zeugen *γλώσση* (Lachm., Rück., Tregell., Tisch.), wie denn überhaupt in diesem Cap. die Zeugen in der Singular- und Plural-Bezeichnung dieses Charisma sehr verschieden sind. An u St. ward der Plur. untergeschoben, weil man dem Apostel die Kunde wer weiss wie vieler Sprachen zuschrieb. — *λαλῶν* die LA. schwanken ausserordentlich. **NBDEFGP** 17. 67\*\* Copt. Syr. utr. Vulg. It. Orig. u. Lat. Väter haben *λαλῶ* (so Lachm., Tregell., Tisch.). Unter diesen haben jedoch

asyndetisch, aber mit desto grösserem Nachdrucke dem Preise der Liebe Cap. 13 folgend, wobei das bildliche *διώκ.* (sectamini) der Vorstellung vom Wege 12, 31 entspricht. Vrgl. Phil. 3, 12. Und nachdem so P. dieses Normgebende für das Trachten nach den Geistesgaben festgestellt hat, kann er nun auf letzteres selbst näher eingehen. — *ζηλοῦτε δέ* etc.) Damit knüpft er wieder 12, 31 an, doch nicht so, dass *δέ* wiederaufnehmend wäre, wobei *διώκ. τ. ἀγάπ.* abgerissen stehen bleiben würde, sondern so, dass letzterem das *ζηλοῦν τὰ πν.* als das welches bei jenem stattfinden soll, gegenübersteht. „Das Ziel, welches ihr verfolget, sei die Liebe, wobei ihr aber — und darauf will ich nun näher eingehen — das eifrige Trachten nach den Geistesgaben nicht unterlassen, dasselbe jedoch vornehmlich auf die Prophetie richten sollet“. Vrgl. schon Chrys., Theodoret u. Theophyl. — *τὰ πνευματικά* vrgl. 12, 1; nicht die Geistesgaben überhaupt (Meyer), nicht bloss die Glossolie (Billr., Ewald, vrgl. auch Rück.), welche erst V. 2 gesondert auftritt, sondern die Prophetie und Glossolie, also die beiden Gaben, in denen die unmittelbarste und mächtigste Wirkung des Geistes kund wird und von denen das Folgende handelt. Daher ist *μᾶλλον δὲ ἵνα προφ.* nicht zu erklären: „in höherem Grade aber, als für die übrigen Geistesgaben, beeifert euch, um prophetisch zu reden“, sondern es vergleicht das Trachten nach der Prophetie mit demjenigen nach der Glossolie (Hofm., der übr-

---

FG Copt. Syr. utr. Vulg. It. u. Lat. Väter vor *πάντων: ὅτι*. A lässt *λαλῶν* gänzlich weg (was Rück. vorzieht, auch D. Schulz u. de Wette). Die überwiegende Beglaubigung ist offenbar für *λαλῶ*, welches auch als das Ursprüngliche zu betrachten ist. Denn die Weglassung (A) erklärt sich daraus, dass man *εὐχαριστῶ* bis *γλώσσαις* (nach V. 14—16) als zusammengehörig betrachtete, wozu die Wendung *εὐλογεῖν πνεύματι* (V. 15 f.) wohl den Anlass bot (Hofm.). Andere, welche richtig in *πάντων ὑμῶν* etc. den Grund des *εὐχαριστῶ* sahen, halfen theils durch *ὅτι*, theils durch Verwandlung von *λαλῶ* in *λαλῶν* nach. Letzteres war auch denen willkommen, welche in *πάντων* — *λαλῶν* nicht den Grund, sondern die Art und Weise des *εὐχαριστῶ* sahen, wie Reiche (Comm. crit. S. 271), welcher daher die *Recepta* schützt. — V. 19. lect. rec. Meyer: *διὰ τοῦ νοός*. Dagegen ist *τῷ νοί* durch *ΣΑΒDEFG* Verss. u. Väter entscheidend beglaubigt (Lachm., Rück., Tregell., Tisch. VIII). Nach Epiphan. hat Marcion *διὰ τὸν νόμον* (ohne *μου*) gelesen. — V. 21. *ἐτέρους* Lachm., Rück., Treg., Tisch. VIII: *ἐτέρων*, nach *ΣΑΒ* Min. Richtig; der Dativ ward mechanisch nach *ἐτερογλώσσοις* u. *χέλειν* geschrieben. — V. 25. Vor *τὰ κρυπτά* hat l. rec. *καὶ οὕτω*, gegen weit überwiegende Zeugen. Das Resultat schien schon hier anzufangen, daher man das nachherige *καὶ οὕτω* hier heraufnahm und das folgende *οὕτω* weglies (so noch Chrys.). Danach wurde dieses zweite *οὕτω* wiederbergestellt, ohne dass man das erste *καὶ οὕτω* tilgte.

gens ohne Grund die Worte als unterschiedlichen Satz fasst), und bildet so die Ueberleitung zu der besonderen Verhandlung. Das *ἵνα* giebt demnach die Richtung, in der das *ζηλοῦτε* wirksam sein soll, an.

V. 2. 3. Begründung des *μᾶλλον δὲ ἵνα προφ.* durch Betrachtung der Aeusserungen der Prophetie und der von den Korinthern so hoch gehaltenen Glossolalie. — „Denn der in Glosse Redende (s. z. 12, 10) redet nicht Menschen (steht mit seiner Rede nicht im Verhältnisse der Mittheilung zu Menschen), sondern Gott“, der die tiefsten und brünstigsten Gebetsregungen des heiligen Geistes versteht (Rom. 8, 26 f.). Vrgl. V. 28. — *οὐδεὶς γὰρ ἀκούει*) „denn niemand hört es“, hat Ohren dafür. So auch Porphy. de abst. 3, 22. Athen. 9. S. 383 A. Das Unverständene ist wie Nichtgehörtes. Vrgl. Mark. 4, 33. Gen. 11, 7. 42, 43 u. s. V. 16: *τί λέγεις οὐκ οἶδε\**). Wieseler 1838 benutzte *ἀκούει* für seine Ansicht vom Leisen und Unvernehmlichen des Zungenredens, wogegen schon der Ausdruck *λαλεῖν*, der ganze Context (s. bes. V. 7 f.) und die Analogie der Pfingstbegebenheit, so wie Act. 10, 46 u. 19, 6 entscheidet. S. auch z. 12, 10. 13, 1. Gegen Fritzsche nov. opusc. S. 327. 333, welcher *οὐδεὶς γ. ἀκούει* hyperbolisch fasst („nam paucissimi intelligunt, cf. Joh. 1, 10, 11“), ist das nachdrückliche *οὐκ ἀνθρ. λαλεῖ, ἀλλὰ τ. θεῷ*. Niemand vernimmt es, das ist die Regel, wobei sich nur der Ausnahmefall von selbst versteht, dass ein mit dem *χάρισμα* der Auslegung Begabter gegenwärtig ist; an und für sich aber ist das Glossenreden so beschaffen, dass es niemand versteht. Hätte P. das Reden in fremden Sprachen gemeint, so konnte er jene Regel um so weniger aufstellen, als nach V. 23 der Fall möglich war, dass alle Gemeindeglieder *γλώσσαις* redeten, mithin auch immer solche da gewesen sein würden, welche die fremde Sprache eines Vortrags verstanden hätten. — *πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστ.*) *δέ* nicht „sondern“ (Rück.), ist das nach negativer Aussage häufige „wohl aber, vielmehr“ (s. Hartung Partik. I. S. 172. Bäuml. S. 95). *πνεύματι* ist nicht von dem objectiven heiligen Geiste zu verstehen, wogegen V. 14, sondern von dem geistgewirkten Wesen des Gläubigen, in dem der heilige Geist immanentes Lebensprincip geworden ist, so dass er sich vermöge desselben von dem *ψυχικός* oder *σαρκικός* unterscheidet (2, 14 f., vrgl. Weiss, ntl. Theol. S. 329. Pfeiderer, Paulinism. S. 20 f.). Es hier auf das höhere geistige Wesen des Menschen überhaupt zu beziehen, auf den Sitz

\*) Vrgl. auch Holsten z. Ev. d. Paul. u. Petr. S. 382.

seines Selbstbewusstseins (Meyer), ist dadurch verwehrt, dass es sich um Wirkungen des Gottesgeistes handelt, welche im Gegensatze zu den natürlichen intellectuellen Functionen (V. 14 f.) sich geltend machen. Es handelt sich um eine Geisteswirkung, welche zwar das eigene Bewusstsein ihres Trägers nicht aufhebt, aber dasselbe in einer Weise erfüllt, erhebt und beherrscht, dass ihr Hervortreten wunderbar und unverständlich erscheint. *πνεῦμα* steht demnach hier nicht in anthropologischem, sondern in religiösem Sinne, und *πνεύματι λαλεῖν* heisst: durch Thätigkeit des höhern, das Göttliche unmittelbar (ohne Vermittelung des *νοῦς*) vernehmenden und anschauenden, vom heil. Geist gewirkten Organs des innern Lebens reden; so dass also in *πνεύματι* der Ausschluss der discursiven Thätigkeit liegt, welche, wie dies in der Prophetie geschieht, die Erregungen und Eingebungen des heil. Geistes sich denkend klarlegen, verarbeiten, mit Vorhandenem verbinden und an andere verständlich mittheilen könnte. — *μυστήρια*) Geheimnisse, nämlich für die Hörer, also Unverständliches, dessen Sinn den Zuhörern verschlossen ist. Das Mysteriöse der Zungenrede bestand nicht in den Sachen an sich (denn dieselben Objecte konnten auch von den anderen Rednern behandelt werden), sondern in der Aeusserungsweise, welche, weil nicht durch die Denkhätigkeit des *νοῦς* vermittelt und bestimmt, damit die Bedingung der Anknüpfung an die Denkhätigkeit des Zuhörers entbehrte, für welche sie erst durch die Dolmetschung bereitet wurde. Vrgl. Wendt, die Begr. Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch (Gotha 1878) S. 135 f. — *οἰκοδ. κ. παρακλ. κ. παραμ.*) Meyer nimmt das erste als Genus, das zweite und dritte als Species: „Erbauung (christliche Vervollkommnung überhaupt) und (und insonderheit) Ermahnung (vrgl. z. Phil. 2, 1) und Tröstung“\*). Er beruft sich dafür auf V. 4, wo allein *οἰκοδομεῖν* genannt ist. Aber die beiden letzten Begriffe machen den Inhalt der *οἰκοδομῆς* nicht aus (s. V. 6, wo die erbauende Rede specificirt ist), die V. 4 allein genannt wird, weil sie am meisten geeignet ist und genügt, die entgegengesetzten Wirkungen der Prophetie und Glossolie zu kennzeichnen. Ueber den „eigenen Bezirk“ jedes dieser Begriffe vrgl. Rück. — *παραμυθία*, nur hier im N. T., heisst überhaupt Zureden (Heind. u. Stallb. ad Plat. Phaed. S. 70 B), dann besonders Tröstung. Plat. Ax. S. 365 A. Aeschin. dial. Socr. 2, 3. Lucian. Mort. D 15, 3. de Dea Syr. 22. Ael. V. H. 12, 1. Sap. 19, 12. Vrgl. z. *παραμύθιον* Phil. 2, 1.

\*) Vrgl. Bengel: *οἰκ.*) huic generi adduntur duae species praecipuae; *παρακλ.* tollit tarditatem, *παραμ.* tristitiam.

V. 4. Verschiedenheit des Verhältnisses beider hinsichtlich der *οἰκοδομῆς*. — *ἐαυτόν*) insofern er nämlich an sich selbst von dem, was er redet, den erbaulichen Einfluss nicht bloss zu verspüren glaubt (Wetst.), sondern wirklich verspürt. Ein mittheilbares Verständniss dessen, was er redet, ist dabei nicht vorausgesetzt, wohl aber ein empfundener frommer und erhebender, wenngleich mystischer Totaleindruck im eigenen Gemüthe. — *ἐκκλησιᾶς*) eine Gemeinde, ohne Artik., eine Versammlung.

V. 5. *Δέ*) *ἐπειδὴ παρ' αὐτοῖς ἐλάλουν γλώσσαις πολλοί, ἵνα μὴ δόξῃ διὰ φθόρον κατασμικρύνειν τὰς γλώσσας, θέλω, φησί, πάντας* etc., Theophyl. Vrgl. das *δέ* 12, 31. — *μᾶλλον δέ* etc.) „mehr jedoch will ich, ihr sollet prophetisch reden“. Man beachte hier den Unterschied zwischen Accus. c. Inf. und *ἵνα* nach *θέλω* (s. z. Luk. 6, 31); ersterer stellt die Sache schlechthin als Object, letzteres als die von den Lesern zu erfüllende Absicht des *θέλω* hin (Nägelsb. z. Ilias S. 62 ed. 3), so dass es sich der imperativischen Geltung nähert (Fritzsche ad Matth. S. 839). — *μεϊζων*) vorzüglicher, werthvoller, 13, 13, weil nützlicher zur Erbauung, V. 6. 26. — *ἐκτός ἐἰ μὴ διερχμ.*) „den Fall ausgenommen, wenn er (das mit Zungen Geredete) dolmetsche“. *ἐκτός ἐἰ μὴ* ist Vermischung zweier Ausdrucksweisen, so dass nun *μὴ* pleonastisch erscheint. Vrgl. 15, 2. 1 Tim. 5, 19. Nicht Hebraismus (Grot.), sondern auch bei späteren Griechen (Lucian. Dial. Mer. 1. Soloec. 7). S. Wetst., Lobeck ad Phryn. S. 459. Winer §. 65, 3 S. 563. — Ueber *ἐἰ* mit Conjunct. s. z. 9, 11. Das Subject zu *διερχμ.* ist nicht ein ergänzendes *τις* (Flatt vrgl. Ewald), sondern *ὁ λαλῶν γλ.* Die Stelle zeigt (vrgl. V. 13), dass einer und derselbe mit Glossolalie und Dolmetschung begabt sein konnte.

V. 6. *Νυνὶ δέ*) „So aber, d. i. bei diesem Sachverhalt aber“, da nämlich die Prophetie grösser ist als das ohne erbauliche Dolmetschung gelassene Glossenreden, würde ich, wenn ich als Glossenredner zu euch käme, euch nicht nützlich sein, wenn ich prophetisches oder lehrhaftes Reden unterliesse. Unrichtig will Hofm. *νυνὶ δέ* auf den Hauptgedanken von V. 5 beziehen, womit aber der zweite Theil von V. 5 willkürlich übersprungen wird. Ebenso ist abzuweisen, dass die beiden *ἐάν* coordinirt seien (Meyer's frühere Ansicht), und mithin der Hauptsatz *τί ὑμᾶς ὠφελήσω* zwei parallele Nebensätze hätte (vrgl. z. Matth. 5, 18), oder dass *ἐάν μὴ*, dem *ἐκτός ἐἰ μὴ* V. 5 entsprechend, dem ersten *ἐάν* subordinirt sei, so dass P. statt *ἐάν μὴ* — *διδαχῇ* einfach hätte schreiben können: *ἐάν μὴ ὑμῖν διεκμηνεύσω*, statt dessen aber er die



beiden Arten des Redens, in welchen er eine Dolmetschung seiner Glossenrede geben könne, specificirt hätte in dem Sinne: Wenn ich zu euch gekommen sein werde mit Glossen redend, was werde ich euch nützen, wenn ich nicht zu euch geredet haben werde (nämlich behufs Auslegens meiner Zungenrede, V. 5) entweder in Offenbarung u. s. w. (Meyer's letzte Ansicht). Aber wie seltsam wäre es, wenn eine Reihe von Charismen, die doch für sich selbständige Bedeutung haben, ohne nähere Erklärung unvermittelt als Species der Glossen-dolmetschung aufgeführt würden, wonach die Glossenrede an sich zum Inbegriff aller der Erbauung im Worte dienenden Gaben erhoben wäre. Der sprachliche Grund für diese Deutung, den Meyer in dem Parallelismus von *ἐκτός ἐι μὴ* (V. 5) und *ἐὰν μὴ* zu finden glaubt, hält nicht Stich, da V. 6 unabhängig von V. 5 das Auftreten des Ap. nach verschiedenen Seiten der Gemeinde vergegenwärtigt. *ἐὰν μὴ* führt vielmehr, wie *ἐι μὴ* 7, 17, den Gegensatz zu dem Vorherigen ein: die Korinther sollen daran denken, was er gelassen und was er gethan hat, um ihnen zu nützen. — *ἡ ἐν ἀποκαλ.* etc.) die Meisten, auch Meyer, nehmen an, dass nicht vier, sondern zwei charismatische Lehrweisen hier bezeichnet seien, Prophetie und Didaskalie. Für erstere sei *ἀποκάλυψις* die Bedingung, für letztere: *γνώσις*. Der Prophet redete improvisatorisch, was ihm durch Offenbarung des Geistes enthüllt und zugeführt war: der Lehrer (wenn er nicht bloss einen *λόγος σοφίας* 12, 8 vortrug) entwickelte die Tiefkenntniss, welche er in selbstthätiger, doch vom Geiste befähigter und geleiteter Forschung sich angeeignet hatte. Jedoch correspondiren die Begriffe nicht in dieser Weise. „Giebt es auch keine Weissagung ohne Offenbarung, so geht doch nicht jede Offenbarung in Weissagung über; die Lehre aber darf (wie ja auch Meyer zugesteht) ebenso auf die *γνώσις* wie auf die *σοφία* zurückgeführt werden, und wenn jede Gnadengabe ein Kundwerden des Geistes ist (12, 7), so ruht auch die Lehre auf Offenbarung“. Vrgl. 13, 2. Demgemäss ist anzunehmen, dass P. die verschiedenen Elemente der *οἰκοδομὴ* im Gegensatz zu der unfruchtbaren Glossolalie anführt. Zu *ἐν* vrgl. Matth. 13, 3. — Beachte noch die erste Person, in welcher P. für das, was er sagt, desto überzeugender selbst eintritt.

V. 7. Wie nutzlos ein dermassen unverständlich bleibender Vortrag sei, wird nun an dem Analogon musicalischer Instrumente gezeigt. — *ὁμῶς* ist Paroxytonon und heisst nichts anderes als tamen (Vulg.), ist aber hier und Gal. 3, 15 an die Spitze gestellt, obgleich es logischer Weise erst vor *ἐὰν διαστολήν* etc. stehen sollte, daher zu erklären ist: *τὰ*

ἄψυχα, καίπερ φων. διδόντα, εἴτε αὐλός, εἴτε κιθάρα, ὅμως, εἴαν διαστολὴν τ. φθ. μὴ δῶ, πῶς γνωσθήσεται etc. Richtig Chr. F. Fritzsche nov. opusc. p. 329. Vrgl. C. F. A. Fritzsche Conject. I. S. 52: „instrumenta vitae expertia, etiamsi sonum edunt, tamen, nisi distincte sonent, qui dignoscas“ etc. So zuletzt auch Winer §. 61, 5. S. 515, desgl. Buttm. S. 264. Die Analyse: τὰ ἄψυχα, καίπερ ἄψυχα, ὅμως φωνήν διδόντα etc. (früherhin Winer, vrgl. Rück.), bringt ein gegensätzliches Verhältniss zu Wege, auf welches es dem Zusammenhange nach nicht abgesehen sein konnte. Denn nicht das sollte ausgedrückt werden, dass die obwohl leblosen Instrumente dennoch tönen, sondern das, dass die leblosen Instrumente, obwohl sie tönen, dennoch keine verständliche Melodie von sich geben, wenn nicht u. s. w. (Meyer). Doch auch die Auflösung der Partic. φων. διδόντα durch „obschon“ ist überflüssig, da es eine in diesem Zusammenhange nöthige Bestimmung von τὰ ἄψυχα beibringt. Daher: das tönende Unbeseelte kann doch nicht verstanden werden, wenn es ohne Modulation gespielt wird. Also führt ὅμως nicht den Gegensatz zu φων. διδ., sondern zu εἴαν μὴ ein. Ueber das auch bei Classikern gangbare Hyperbaton, wonach ὅμως, statt dem Particip nachzufolgen, demselben vorangeht\*), s. Matth. §. 566. 3. Krüger §. 56, 13. 3. Stallb. ad Plat. Rep. S. 495 D. Ast Lex. Plat. II. S. 447. Jacobs ad Del. epigr. S. 232. Dass ὅμως für ὁμοίως stehe und ὁμῶς (vrgl. Lobeck ad Soph. Aj. S. 480. ed. 2) zu accentuiren sei (Faber, Alberti, Wetst., Hoogev. u. M.), ist so falsch (ὁμῶς heisst gleichmässig, zusammen), wie Kypke's Behauptung, das Paroxytonon ὅμως heisse similiter. — διδόντα) „von sich gebend“, wie Pind. Nem. 5, 93. Judith 14, 9. φωνή von der Stimme musicalischer Instrumente: Sir. 50, 16. Esr. 5, 64. 1 Makk. 5, 31 al. Vrgl. Plat. Tim. S. 47 C.: μουσικὴ φωνή. Pol. 3, S. 397 A. Plut. Mor. S. 713 C. Eur. Tro. 127. (Meyer). Da es jedoch hier im Gegensatz zu φθόγγος gewählt ist, wird der Unterschied festzuhalten sein: φωνή sonus quivis, φθόγγος sonus musicus (Raphel). — εἴαν διαστολὴν etc.) „wenn sie (die ἄψυχα φωνήν διδόντα) eine Auseinandersetzung den Tönen nicht gegeben haben werden“, wenn sie getönt haben werden, ohne die Töne in bestimmter unterscheidender Modulation hervorzubringen. „Harmoniam autem ex intervallis sonorum nosse possumus“, Cic. Tusc. 1, 18, 41. Vrgl. Plat. Phileb.

\*) nicht immer unmittelbar voran, wie Hofm. dafür hält, dass P. geschrieben haben müsste: τὰ ἄψυχα ὅμως φων. διδόντα. S. Jacobs a. a. O., auch Reisig Enarr. Oed. C. S. XLVI. Vrgl. auch 4 Makk. 13, 26.

S. 7 CD und dazu Stallb. — *πῶς γνωσθήσ. τὸ αὐτ.* etc.) „wie wird erkannt werden das, was geblöet oder das, was auf der Cithar gespielt wird?“ d. h. wie ist es möglich, dass dann der Fall eintrete, dass man aus den Tönen der Flöte oder der Cithar ein bestimmtes Stück (eine Melodie) heraushöre? Der wiederholte Artikel hat ganz seine Richtigkeit: was geblöet, oder aber in dem andern angenommenen Falle, was gecithert wird. Rück.: wie ist es möglich, Flöte und Cithar zu unterscheiden? Ungehörig bei der wesentlichen Verschiedenartigkeit beider Instrumente, und da es im Zusammenhange (vgl. V. 9) nicht auf die Unterscheidung der Instrumente ankam, sondern auf das Verständniss der Melodie. — Man beachte übrigens, dass die Analogie V. 7 unpassend wäre, wenn P. an fremde Sprachen gedacht hätte, da diesen die *διαστολή* der Töne nicht abgegangen wäre. Dies gilt auch gegen die Auffassung der Sache als Glossen-Redens, so wie gegen Wieseler's Vorstellung von einem leisen *γένος γλωσσῶν*, da V. 7 nicht die Stärke des Tons, sondern die Bestimmtheit desselben (vgl. Wieseler selbst, 1860 S. 114), vermöge deren er eine Melodie ausdrückt, der Vergleichungspunkt ist.

V. 8. Bestätigung der in *πῶς γνωσθήσεται* etc. liegenden Verneinung durch ein anderes noch stärkeres Beispiel: „denn auch in dem Falle wenn“ u. s. w. Den Nachdruck hat *σάλπιγξ*, eine Trompete, deren einfache Töne ihrem Sinne und Zwecke nach doch weit leichter verständlich sind als Flöte und Cithar. — *ἄδηλον*) unklar, unsicher, qui dignosci nequeat, Beza. „Unius tubae cantus alius ad alia vocat milites“, (Beng.), an kriegesischen Signalen lässt sich die Wichtigkeit der Deutlichkeit am besten erkennen. Vgl. *φωνάς τινὰς ἀσήμους* Lucian. Alex. 13. — *φωνήν*) vgl. II. σ, 219. — *εἰς πόλεμον*) zur Schlacht. Hom. II. α, 177. δ, 891. Pind. Ol. 12, 5. Plat. Phaed. S. 66 C. Sir. 37, 5. 40, 6. 1 Makk. 2, 41. Mit der Trompete wurde das Angriffs-Signal gegeben. S. Wetst. und Valck. z. St. Rosenm. Morgenl. VI. S. 110.

V. 9. Eine neue Analogie. Von den Tönen gilt dasselbe was von der Rede. Die Zunge ist ihr Organ, sie fordert ebenso wie jene eine bestimmte Directive. Meyer nimmt den Satz als Folgerung aus V. 7 und sieht darin eine directe Kritik der Glossenrede. Dagegen spricht 1) dass *γλῶσσα* mit Artikel nie zur Bezeichnung dieses Charisma gebraucht wird, 2) dass dann die Reihe der Analogien, die mit V. 10 fortgeht, unterbrochen würde. *Οὕτως* stellt daher die neue Analogie mit den früheren in eine Linie. — *ἐνσημεῖον λόγον*)

„eine wohlerkennbare Rede“, deren Sinn durch klare und bestimmte Worte und Zusammenhang deutlich hervortritt. Vrgl. Soph. Ant. 1008. Polyb. 10, 44, 3. Men. b. Athen. 13. S. 571 E. — *ἔσσεσθε γὰρ* etc.) das unangemessene Zustandsverhältniss ausdrückend, daher nicht das blosse Futur (vrgl. Kühner II. S. 35): „denn ihr werdet Leute sein, welche“ u. s. w. — *εἰς ἄερα*) versinnlicht das Nutzlose (was beim Zuhörer nicht haftet). Vrgl. 9, 26. Lucret. 4, 929. Pflugk ad Eur. Hec. 334. Philo: *ἀερομυθεῖν*, in den Wind reden, und *ἀερόμυθος*. Die Wendung ist sprichwörtlich.

V. 10, 11. Noch ein zur Abstellung solchen Redens antreibendes Beispiel. — *εἰ τύχοι*) wenn es sich so trifft, wenn es seine Richtigkeit hat, d. h. vielleicht, etwa, ganz wie auch das blosse absolute *τυχόν* gebraucht wird (Isocr. Archid. 38. de pace 60. Xen. Mem. 6, 1, 20 und dazu Kühner). So in allen Stellen bei Wetst., Loesner S. 293. Viger. ed. Herm. S. 301, welche gewöhnlich für die hier (auch von Rück., Hilgenfeld, Glossol. S. 24) angenommene Bedeutung: „zum Beispiel“ angeführt werden. Diese Bedeutung hat der Ausdruck nie unbedingt, und nur ihr ungefährer Sinn kann in manchen Stellen (wie 15, 37. Lucian. Amor. 27), aber immer nur sehr ungenau, so ausgedrückt werden. Gerade hier aber passt dieser Sinn gar nicht, theils weil es sehr sonderbar wäre, wenn Paulus, nachdem er bereits Flöte, Cither und Trompete als Beispiele aufgestellt hat, nun erst noch mit einem „zum Beispiel“ ankäme, theils vorzüglich, weil *εἰ τύχοι* nicht zur Sache selbst (*γένη φωνῶν*), sondern zur Quantität derselben (zu *τοσαῦτα*) ein bestimmender Zusatz ist. Vrgl. Lucian. Icarom. 6: *καὶ πολλάκις, εἰ τύχοι, μηδὲ ὁπόσοι στάδιοι Μεγαρόθεν Ἀθήναξέ εἰσιν, ἀκριβῶς ἐπιστάμενοι*. Paulus hat sich nämlich bei *τοσαῦτα* eine zwar unbestimmte, aber recht grosse \*) Anzahl gedacht, und dieser Vorstellung benimmt er nun durch *εἰ τύχοι* die apodiktische Gewissheit: in so grosser Menge vielleicht giebt es verschiedene Sprachen in der Welt. Auch Billr., dem Olsh. folgt, fasst *εἰ τύχοι* an sich richtig, trägt aber etwas Ironisches hinein, indem er ganz eigenmächtig *τοσαῦτα* — *καὶ οὐδέν*, für *ὅσα* — *τοσαῦτα* nimmt, wobei er *εἰ τύχοι* sogar in das zweite Glied hinüberspielt: „wie viele Sprachen sind, wohl eben so viele haben Sinn und Bedeutung“. — Zu *εἰ* mit Optat., die blosse Vermuthung ausdrückend, genügt Herm. ad Viger. S. 902. — *γένη φωνῶν*) d. i. verschiedenerlei Sprachen, von denen jede

\*) Deshalb konnte er auch den unbestimmten Ausdruck durch *εἰ τύχοι* beschränken (gegen Hilgenf.).

einzelne ein besonderes *γένος φωνῶν* ist. \*) Gegenheil: *φωνή μία πᾶσι* Gen. 11, 1. — *οὐδέν*) nämlich *γένος φωνῶν*. Contextwidrig Bleek: kein vernünftiges Wesen. Aehnlich Grot. u. M., so dass *αὐτῶν* im Text rec. auf die Menschen gehe. Vrgl. v. Heng. Annot. S. 194 f., welcher bei *οὐδέν*: *ἔθνος* hinzudenkt. — *ἄφωνον*) sprachlos, d. i. keine Sprache ist ohne das Wesen einer Sprache (vrgl. *βίος ἀβίωτος* u. dergl. b. Lobeck Paralip. S. 229 f. Pflugk ad Eur. Hec. 612. Jacobs Del. epigr. 1, 33), d. h. unverständlich, und zwar schlechthin, nicht bloss für den, welchem sie fremd ist (V. 11). — *οὐν*) also, argumentirt nicht aus der so grossen Menge der Sprachen (Hofm.), die ja das V. 11 Enthaltene gar nicht mit sich bringt, sondern aus *οὐδέν ἄφωνον*. Denn wäre die zu mir geredete Sprache (*τῆς φ.*) *ἄφωτος*, also an sich unverständlich, so könnte ich dem Redenden auch nicht als Barbar erscheinen, weil ja das Geredete von keinem Menschen verstanden würde. Der Barbar (*βαρβαρόφωνος*, Herod. 7, 20. 9, 43) redet nur eine ausländische, keine überhaupt für andere sinnlose Sprache. — *τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς*) die Bedeutung, den Sinn der (geredet werdenden) Sprache. Polyb. 20, 9, 11. Lucian. Nigr. 1 al. Vrgl. Herod. 2, 30. Plut. Euthyd. S. 286 C. — *ἐν ἐμοί*) bei mir, d. i. in meinem Urtheil. S. Valck. ad Eur. Hipp. 324. Pflugk ad Eur. Hel. 996. Winer §. 48, c. S. 362. §. 31, 8 S. 201. — Beachte die Klimax der Analogien: die Töne der für Cultzwecke vielfach verwandten Flöte und Cither, die Signale der Trompete, deutliche Worte, das Reden in verständlichen Sprachen sollen die Einsicht in die Nothwendigkeit, in fassbarer Art von den Höhepunkten des inneren Lebens Kunde zu geben, der Gemeinde vermitteln.

V. 12. Anwendung der Beispiele für die Nutzlosigkeit und Zweckwidrigkeit des Unverständlichen, das keinen Rapport schafft, auf die Gemeindeverhältnisse. „Also trachtet auch ihr, weil ihr ja Eiferer um Geister seid, zur Erbauung der Gemeinde die Fülle zu haben“. Seiner Erklärung von V. 9 entsprechend, sieht Meyer hier nur eine Folgerung aus

\*) Zur Bezeichnung von Sprache hat Paulus *φωνή* gewählt, weil er für *γλῶσσα* im ganzen Abschnitte abgesehen von V. 9 nur die technische Bedeutung „Glosse“ im Bewusstsein hat. Zur Belehrung über das Glosreden benutzt er die Analogie des Sprachenredens. Ausflucht b. Hofm.: P. habe hier *φωνή* gebrauchen müssen, weil er, was *καὶ οὐδέν ἄφωνον* habe sagen sollen, mit *κ. οὐδέν ἄγλωσσον* nicht ausgedrückt haben würde. Das ist unrichtig; denn *ἄγλωσσον* hätte das nämliche (sprachlos, Poll. 2, 108. Soph. Trach. 1060. Pind. Nem. 8, 41) mit dem nämlichen Acumen (et nullum elingue) gesagt, wenn er statt *φωνή*: *γλῶσσα* gebraucht hätte.



V. 10 f. und betont die parallele Einführung durch *οὕτω καὶ ὑμεῖς*, das sich zu V. 10 f. eben so verhalten müsse, wie das V. 9 gesagte *οὕτω κ. ὑμεῖς* zu V. 7 f. Aber wie misslich solche Gleichsetzung bleibt, zeigt seine Eintragung: das vorige *οὕτω κ. ὑμεῖς* stelle eine Folgerung zur Warnung hin, das jetzige die behufige Vorschrift. Vielmehr ist die Wendung V. 9 dadurch veranlasst, dass der Ap. von leblosen Instrumenten zu Tönen, die von menschlichen Wesen hervor gebracht werden, behufs Erweiterung der Analogien übergeht. So gestaltet sich die Analogie zugleich zu einer argumentatio ad hominem, enthält aber nicht eine Schilderung der Glossolalie. — Den Nachdruck hat *πρὸς τ. οἰκοδ. τ. ἐκκλησ.* Jene Ungereimtheit soll die Leser mit ihrem eifrigen Streben nach Geistesgaben auf den rechten Weg weisen, dass sie nämlich zur Erbauung der Gemeinde\*) nach immer reicherer Begabung trachten. Mithin ist es eben so entbehrlich, *οὕτω κ. ὑμεῖς* als Satz für sich abzureissen (*τινὲς* b. Theophyl., Mosh., Flatt, Heydenr.), was überdies dem Sinne nach ganz unpassend wäre, als nach V. 11 eine verschwiegene Folgerung anzunehmen (Estius, Rück.). — *καὶ ὑμεῖς*) „auch ihr“; denn die Korinther sollten ja keine Ausnahme von dieser allgemeinen Maxime machen, was bei ihrem Drängen nach höheren Charismen und besonders nach der Zungenrednerei leider der Fall zu sein schien. — *ἐπεὶ ζηλωταὶ ἐστε πνευμ.)* weshalb ihr des richtigen Normativs um so mehr bedürftet! vielleicht eine Spitze für die Leser, die sie wohl herausfühlen konnten. — *πνευμάτων*) Der Genit. des Objects, auf welches sich das eifrige Streben bezieht. Der Pluralausdruck ist dem wetteifernden Treiben in Korinth entsprechend *κατὰ τὸ φαινόμενον* gewählt (vgl. Hofm.). Denn die specifisch verschiedenen Erscheinungen, in denen sich die mannichfaltige Wirksamkeit des einen Geistes kund gab, nahmen sich ja solchem eifersüchtigen Trachten und Ringen gegenüber für den Beobachter dieses Missstandes so aus, als ob nicht ein

\*) *πρὸς τ. οἰκ. τ. ἐκκλ.* scheint sich leichter an *ζητεῖτε*, als an *περισσ.* anzuschliessen, woher Meyer es auch mit *ζητεῖτε* verbindet. Jedoch fordert *ἵνα περισσεύητε* eine nähere Bestimmung, die bei *ζητεῖτε* überflüssig ist. Zur Trajection vgl. 9, 15. 2 Kor. 2, 4. Gal. 2, 10. Act. 19, 4. So Grot. u. d. M. Mit Unrecht nimmt Hofm., der richtig verbindet, *πρ. τ. οἰκ. τ. ἐκκλ.* nur als untergeordneten Gedanken („was dann der Erbauung der Gem. zu Gute kommt“). Die Erbauung der Gemeinde ist ja gerade die massgebende Pointe für die Würdigung und rechte Erstrebung der Charismen (V. 3. 4. 17. 26. Eph. 4, 12. 16). Der Artik. vor *οἰκοδ.* bedeutet nicht die sonst schon geschehende Erbauung, sondern ist einfach = *πρὸς τὸ οἰκοδομεῖσθαι τ. ἐκκλησίαν*. P. konnte ihn setzen oder weglassen (V. 26. Rom. 15, 2. Eph. 4, 29).

Geist, sondern eine Mehrheit von Geistern von verschiedener Art und Wichtigkeit der Gegenstand des Wetteiferns wäre. Was *διαίρεσις χαρισμάτων* und daher nur verschiedene *φανερώσεις τοῦ πνεύματος* waren, bot sich, wie die Sache in Korinth lag, der Betrachtung und Bezeichnung des Ap. als *διαίρεσις πνευμάτων* dar. Daher steht *πνευμάτων* eben so wenig für *πνευματικῶν* (Beza, Pisc., Storr, Flatt u. M.), als es die Glossolalie (Heydenr., Billr.) bezeichnet\*) Eine wirkliche Geister-Mehrheit zu denken, nach Analogie der von mehreren bösen Geistern Besessenen (s. Hilgenf. S. 52 f.), so dass mehrere göttliche Geister gemeint seien, ist gegen das N. T. überhaupt und gegen 12, 4. 7 f. — *ἵνα περισσ.*) *Οὐκ εἶπεν ἵνα κτήσῃσθε τὰ χαρίσματα, ἀλλ' ἵνα περισσεύητε, τουτέστιν ἵνα καὶ μετὰ δαυιλείας πολλῆς αὐτὰ ἔχητε· τοσοῦτον γὰρ ἀπέχω τοῦ μὴ βούλεσθαι ἔχειν ὑμᾶς αὐτὰ, ὅτι καὶ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν αὐτοῖς βούλομαι, μόνον ἂν εἰς τὸ κοινῇ συμφέρον αὐτὰ μεταχειρίζετε*, Chrys. — *ἵνα*) stellt das Object des Bemühens als dessen Absicht hin wie V. 1. 4, 2. — Das, was als Inhalt des *περισσεύειν* (die Fülle haben, 8, 8. Phil. 1, 9. 4, 12 al.) zu denken sei, versteht sich von selbst, nämlich was vorher mit *πνευμάτων* gemeint war, Geistbegabung.

V. 13. *Προσευχέσθω ἵνα διερμ.*) wird von Chrys., Theodoret, Theophyl., Castal., Erasm., Beza, Calv., Grot., Estius, Wetst., Beng. u. V., auch Flatt, Bleek, Rück., Olsh., Neand., Hofm. in dem Sinne gefasst: „er bete um die Gabe der Auslegung“. Aber entscheidend hiergegen ist V. 14, dessen *προσευχέσθαι*, durch *γὰρ* an das vorherige geknüpft, mit unserm *προσευχέσθαι* V. 13 gleiche Beziehung haben muss. Bleek's Einwurf, dass ja V. 18 auch *εὐχαριστῶ* in anderer Beziehung stehe als vorher, gilt nicht, da V. 17 u. 18 nicht in unmittelbarem logischen Verbande stehen (wie V. 12 u. 14), sondern mit V. 18 ein vom Vorherigen gesonderter Theil der Rede anhebt. Ohne mit Luther, Vorstius, Wolf, Rosenm. (vgl. schon Phot. b. Oecum.) *ἵνα* „so dass“ zu fassen, ist das Richtige: „er bete in der Absicht, um (das *γλῶσση* Gebetete hernach) auszulegen“. Vgl. Billr., Dav. Schulz, Winer, de Wette, Osiand., Ch. F. Fritzsche, Ewald, Maier. Das vorherige allgemeine *λαλεῖν* wird also hier durch *προσευχέσθαι* vertreten, d. h. als das, was es im gegebenen Falle war, als Gebetsvortrag, näher bezeichnet, s. V. 14—17. Man wendet ein, V. 27 streite gegen diese Fassung (s. Rück.):

\*) Die Bestrebung, Glossenredner zu sein, war vielmehr nur eine besondere Art, wie das *πνεύματα ζηλοῦν*, dieses Allgemeine, in Korinth vornehmlich zur Erscheinung kam.

der *γλώσση* Betende habe jene Absicht gar nicht haben können, weil er nicht gewusst, ob ihm das Auslegen gegeben sein werde (Hofm.). Aber unsere Erklärung setzt ja nicht voraus, dass jeder Zungenredner zur Auslegung fähig gewesen sei, sondern dass Paulus V. 13 nur an solche Zungenredner denke, welche auch die Gabe der Dolmetschung besaßen (V. 5). Von dem Falle, da der Redner nicht auch Dolmetscher war (V. 28), sieht der Apostel jetzt noch ab, daher auch nicht mit Ewald zu fassen ist: „auf dass man es dolmetsche“. Das Subject ist der Redende selbst (V. 14 f.) wie V. 5.

V. 14. Rechtfertigung der Vorschrift *προσευχ. ἵνα διεξιμ.* — „Denn wenn ich mit in Glosse bete, so betet mein Geist, mein Verstand aber ist unfruchtbar \*)“. Das Genitivverhältniss in *τὸ πνευμά μου* ist nicht anders als in *ὁ νοῦς μου* zu nehmen; trotzdem ist ersteres mit Bleek, Billr., Rück., Olsh., Maier al. vom Geiste Gottes, in wie fern er den Menschen gefasst hat und aus ihm redet, zu erklären. Allerdings heisst der heilige Geist, obwohl er im Menschen ist, nie der Geist des Menschen, und kann nicht so heissen, eben weil er vom Geiste des Menschen verschieden ist (2, 11. Rom. 8, 16. 9, 1), wohl aber darf der Gläubige ihn *τὸ πνεῦμά μου* nennen, wenn das *πνεῦμα* in ihm zur herrschenden Kraft geworden ist (s. V. 2). Meyer nimmt auch hier *τὸ πνεῦμά μου* als „mein Geist“, d. i. mein individuelles höheres Lebensprincip. Wenn ich mit der Zunge bete, so sei diese höhere Lebenspotenz in mir, welche sich unmittelbar, d. i. ohne die Vermittelung der discursiven Reflexion in die Empfindungen und Anschauungen des Göttlichen vertieft, in Thätigkeit, weil sie von dem heiligen Geiste als dessen receptives Organ erfüllt und erregt sei; aber mein Verstand, mein Denkvermögen leiste nichts, *ἄκαρπός ἐστι*. Aber diese Erklärung postulirt eine psychologische Unmöglichkeit. Wie kann der eigene Geist, „der tiefere Lebensgrund, das penetrale des *νοῦς*“ (Bengel, Meyer), sich regen mit Unterbindung der Kräfte des *νοῦς*? — *νοῦς* im Gegensatz gegen *πνεῦμα*, ist die reflectirende, discursive Kraft, durch welche sich die Verständigung nach aussen vermittelt, und ohne deren mitwirksame Thätigkeit das *πνεῦμα* den Inhalt seines höheren Lebens für andere, die nicht besonders dazu begabt sind, bei solcher Einseitigkeit seiner Energie nicht verständlich zu äussern

\*) nämlich durch's Beten die Gemeinde zu erbauen; s. V. 12 Falsch Chrys., Theophyl., Calvin, Estius u. M.: es gehe auf den eigenen Nutzen. Richtig Theodoret: *καρπὸς τοῦ λέγοντος ἢ ὠφέλεια τῶν ἀκούοντων*.

vermag. Vrgl. Krumm de notionib. psychol. Paul. S. 64 f. Delitzsch Psychol. S. 184. Ernesti Urspr. d. Sünde II. S. 87 f. Lüdemann, Anthropol. des Ap. P. (Kiel 1872) S. 13 f. Wendt S. 135 f. Man beachte, wie bestimmt hier P. die specifischen geistigen Thätigkeiten unterscheidet und den νοῦς von der Glossolalie ausschliesst. Und er redet so aus Erfahrung. Wäre aber an fremde Sprachen zu denken, so würde jene Unterscheidung und Ausschliessung nicht passen, oder auf eine blossse Selbsttäuschung hinauskommen.

V. 15. *τί οὖν ἐστὶ;*) „was findet also statt?“ wie liegt also die Sache? nämlich in Consequenz des Vorherigen, d. i. „was folgt also?“ Vrgl. V. 26, Act. 21, 22 und das classische und neutestamentl. *τί οὖν; τί γάρ;* womit das Folgende lebhaft vorbereitet wird. S. überh. Dissen ad Dem. de cor. S. 346 f. — *προσεύξομαι*) Das Futur. bezeichnet, was folgerichtiger Weise von mir geschehen wird. Der auffordernde Conjunct. in beiden Sätzen (*προσεύξομαι*, ADEFG) ist schlechte Besserung, welche bei  $\times$  nur im ersten Satze vollzogen ist. — *προσεύξ. κ. τῷ νοῷ* (Dat. instrum.) ist nach V. 14 von der nachfolgenden Dolmetschung zu verstehen, welche der Zungenredner in verstandesmässiger und somit verständlicher Weise von seinem Zungengebete (*προσευχ. τῷ πν.*) giebt. — *ψαλῶ*) geht auf improvisirte Psalmen, die in Zungenrede mit dem Geiste, und auf dem Wege der Dolmetschung verstandesmässig, gesungen wurden. Vrgl. überh. Eph. 5, 19.

V. 16. *Ἐπεὶ*) denn, ohne dieses *ψάλλειν καὶ τῷ νοῷ*, d. i. sonst (15, 29. Rom. 3, 6 al.) kann ja der Laie, wenn du lobbetetst mit dem Geiste, nicht das Amen sagen u. s. w. — *εὐλογεῖν* und *εἰχαριστεῖν* bezeichnen sachlich einerlei, das Dankgebet, jenes mehr der Gott preisenden Form nach (*ברכה*), dieses mehr den Inhalt. Vrgl. z. 10, 16. Matth. 14, 19. — *ἀναπληροῦν τ. τόπον τινός*, „den Platz jemandes ausfüllen“, ist nicht Hebraismus (*מְלֵא מְקוֹם*) im Sinne von: in statu et conditione alicujus esse (s. Buxt. Lex. Talm. S. 2001), sondern entspricht den Griechischen Ausdrücken *πληροῦν τὴν χώραν*, den Platz einnehmen, *ἀναπληροῦν τὴν ἔδραν* (Plat. Tim. S. 79 B) u. dergl., so dass *τόπος* nicht in der Abstraction Stellung (gegen de Wette, Hofm.) zu fassen ist, sondern ganz eigentlich auf den Platz \*) in der Versammlung geht. Ungehörig vergleicht man Joseph. Bell. 5, 2, 5,

\*) Auch in Stellen wie Clem. ad Cor. I, 40, 44 ist *τόπος* nicht das abstracte „Stellung“, sondern die Stelle, der Platz, den man in der Hierarchie oder kirchlichen Ordnung hat.

wo nicht *τόπον*, sondern *τάξιν* steht. Meyer bestimmt die Sachlage dahin, dass der den Platz des Laien behauptende jeder in der Versammlung sei, welcher nicht mit Zungenrede oder deren Deutung begabt ist. Wo dieser sitze, sei in dieser bestimmten Beziehung (wäre er auch selbst Prophet oder Lehrer) der Platz des Laien. Paulus rede anschaulich, die Versammlung sich vorstellend. Aber der Ausdruck bliebe so seltsam geschraubt. Er scheint vielmehr an diejenigen zu denken, welche nach dem Sprachgebrauch der Genossenschaften *ἰδιώται* genannt wurde, weil sie noch nicht entschieden sich der Gemeinde angeschlossen hatten. Wenn diese die Versammlungen besuchten, wurde ihnen ein besonderer Platz angewiesen (s. Heinrici z. d. St.). Uebrigens findet *ἰδιώτης*, wie unser Laie, seine nähere Bestimmung an dem jedesmaligen Contexte, s. 2 Kor. 11, 6. Act. 4, 13. — *πῶς ἐρεῖ* „wie ist es (vernünftiger Weise) möglich, dass er sagen werde“. — Die aus dem altheiligen Gebrauch bei Eiden, Verwünschungen, Gelübden, Gebeten u. s. w. (Num. 5, 22. Deut. 27, 15 f. Neh. 8, 6 al.) herrührende Sitte, dass die Zuhörer nach Beendigung eines öffentlichen Gebetes ihre Zustimmung und ihren Glauben an die Erhöhung durch Amen ausdrückten, war in den jüdischen Synagogen (Buxt. Lex. Talm. s. v. *יְמִינָא*. Vitring. Synag. S. 1093. Schoettg. Hor. S. 654 f., Wetst.) Brauch geworden und ist von Jesus für die christliche Gemeinde sanctionirt. Sie findet an u. St. die apostolische Bestätigung\*). — *τὸ ἀμήν*) das von ihm zu sprechende Amen. — *ἐπί*) zu deinem Gebet, zu welchem das Amen hinzugefügt wird. Beachte das hervorhebende *σῆ*.

V. 17. „Denn du zwar (an und für dich betrachtet) sprichst ein treffliches Dankgebet“. Dies giebt Paulus zu, und mit Recht, da der Betende *ὑπὸ τῆς θείας ἐνεργούμενος χάριτος* betete (Theodoret). — *ὁ ἕτερος*) ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου, V. 16.

V. 18. 19. Bestätigung des wider das öffentliche Zungenreden Gesagten durch des Ap. eigenes Beispiel. — „Ich danke Gott, mehr als ihr alle rede ich in Glosse“, in höherem Grade als ihr alle habe ich dieses Charisma. Bei Griechen finden sich solche directe Ausdrucksweisen statt eines bindenden *ὅτι* ebenfalls; s. Stallb. ad Gorg. S. 460 A. Hartung Partikell. II S. 134. Kühner II, S. 860. Auch die *Recepta λαλῶν* wäre als Grundangabe des *εὐχαρ. τῷ θεῷ* (vgl. 11, 29. Act. 4, 21 al.) zu fassen, nicht mit Reiche (welchem Hofm. in der

\*) „Vult Deus consensum esse ecclesiae in doctrina, fide, invocatione et petitione“ etc., Melanth. Zur Sache vrgl. Justin, apol. I S. 76.



Erklärung dieser jedoch mit Recht von ihm verworfenen Lesart folgt) von der Art und Weise desselben (ich thue öfter und feuriger als irgend einer von euch Dankgebete in Glossenrede zu Gott). So käme eine Aussage heraus, deren Inhalt zur Eigentümlichkeit des Ap. schwerlich passt, wie auch eine solche unbedingt ausgesprochene Behauptung nicht von ihm vertreten werden konnte. *μᾶλλον* kann nur das grössere Mass der Begabung bezeichnen, s. schon Chrys. — *ἐν ἐκκλ.*) „in versammelter Gemeinde“, Gegentheil der Privatandacht. — *ᾖέλω ἥ*) Im logischen Verhältniss des relativen Verbalbegriffs zur Partikel liegt das vorziehende Wollen (*malle*): ohne dass *μᾶλλον* zu ergänzen ist. S. Hartung II S. 72. Klotz ad Devar. S. 589 f. Baeuml. Partik. S. 136.

V. 20. Bis hierher hat Paulus das öffentliche und nicht gedolmetschte Glossenreden wegen seiner Nutzlosigkeit bekämpft. Nun noch eine bewegte und gewinnende, auf den korinthischen Dünkel in diesem Punkte wohlberechnete Ermahnung. — *ἀδελφοί*) „suavem vim habet“, Beng. — „Nicht Kindlein werdet hinsichtlich eurer Urtheilskraft“. Das wurden aber die Leser, insofern durch ihre überhand nehmende Sucht nach Glossolalie ihnen die Unterscheidung und Beurtheilung des Nützlichen und Nutzlosen immer mehr abging; ihr Thun nahm den Charakter des Kindischen an. „Hingegen in Ansehung der Bosheit (5, 8) seid Kinder“; in ganz anderer Hinsicht habet ein Kinderwesen, indem ihr nämlich frei von allem boshaften Sinnen und Treiben seid (Matth. 18, 3). Vrgl. Rom. 16, 19. Gal. 6, 3. Tit. 1, 10. Lucian. Halc. 2: *νηπιότης φρενῶν*. — Zu *νηπιάζειν*, Kind sein (bei Griechen auch *νηπιάχειν* und *νηπιαχείειν*), vrgl. Hipp. ep. S. 1281. 52. — *φρένες*) nur hier im N. T. Hesych. erklärt es durch *διάνοια, γνώμη* — *ἐννοιαί, φρονήσεις*. — *τέλειοι*) vollalterig, adultus. S. Plat. Leg. 11. S. 929 C. Vrgl. z. Eph. 4, 13. Der Sinn ist hier durch den Gegensatz zu *νηπιάζειν* bestimmt.

V. 21. Schriftwidrig verfahret ihr mit euerem unverständigen Treiben! Dies ist die theologische Seite der Beurtheilung, welche P. nun noch vorführt, ehe er V. 26 f. die schliesslichen Vorschriften des richtigen Verhaltens erteilt. — *νόμος*, vom A. T. überhaupt. S. z. Rom. 3, 19. Joh. 10, 34. — Die Stelle ist Jes. 28, 11. 12 in sehr freier \*) Ab-

\*) daher (und wegen des ganz allgemeinen *ἐν τ. νόμῳ*) lässt Ewald die Worte aus einer jetzt uns unbekannten Quelle entstammen. Doch ist Jes. 28, 11 f. für eine typische Beziehung auf das Zungenreden charakteristisch genug. Hat aber P. diese St. im Auge gehabt, so muss er sie auch von Fremdsprechenden, nicht, wie Ewald die prophetischen Worte erklärt, von der Sprache des Donners und der furchtbaren Strafe verstanden haben.

weichung von dem Grundtexte u. den LXX (Vrgl. Heinrici). — *ὅτι* denn, וְ, gehört mit zu den Schriftworten (LXX: *ὅτι λαλήσουσι τῷ λαῷ τούτῳ*), und hat daher hier keine Beziehung im Zusammenhange. — Den historischen Sinn des Urtextes (wo Jehova droht, Fremdsprechende, d. i. Barbaren, über das Reich Juda kommen zu lassen u. s. w.) fasst P. typisch auf, so dass er, von der Erscheinung der Gegenwart aus auf jenen prophetischen Ausspruch zurücksehend, in demselben die christliche Glossolie göttlich vorangedeutet erkennt, der Sache nach nämlich in dem charakteristischen *ἐν ἑτερογλώσσοις* — *ἐτέρων*, und der Bestimmung nach in *καὶ οἱ οὕτως εἰσακ.* — *ἐν ἑτερογλώσσοις* etc.) „in Leuten anderer Zunge“ (als Organe des heimsuchenden Gottes gedacht, welcher in ihren Personen redet, daher *ἐν*, vrgl. 2 Kor. 13, 3. Hebr. 1, 2) „und in Lippen anderer (*ἐτέρων*, s. d. krit. Anm.) werde ich reden zu diesem Volke“. Nach dem Grundtexte sind Leute, welche eine fremde (die assyrische vrgl. 33, 19) Sprache reden, und Lippen Fremder (anderer als Israeliten) gemeint, aber die Gleichheit des Verhältnisses, welche sich im Typus und Antitypus darstellt, liegt in der ausserordentlichen Erscheinung des fremdartigen göttlichen Redens, welches sich beim Typus in der fremden Sprache, beim Antitypus in dem vom gewöhnlichen, verständlichen Reden ganz abweichenden Charakter der Glossolie zu erkennen gab. Vermöge dieser ihrer Unverständlichkeit war auch die Glossenrede für die Zuhörer eine fremdzungige, der Glossenredner kein Gleichsprachiger (*ὁμόγλωσσος*, Xen. Cyrop. 1, 1, 5. Herod. 1, 17. 8, 144. Lucian. Scyth. 3. de salt. 64), sondern ein Fremdsprachiger (*ἑτερόγλωσσος*, Polyb. 24, 9, 5. Strabo 8. S. 333. Aq. Ps. 113, 1), und seine Lippen eines Fremden Lippen. Was im Grundtexte *הִתְהַלַּךְ בְּלִשָּׁנֹת* ist, hat Paulus freier als die LXX (*διὰ γλώσσης ἐτέρας*) und persönlich mit *ἐν ἑτερογλώσσοις* \*), das Hebr. *הִתְהַלַּךְ בְּלִשָּׁנֹת* (durch

\*) Wieseler in d. Stud. u. Krit. 1838. S. 734 f. schliesst aus uns. St., dass Paulus für die Zungengabe eine doppelte Formel kenne, eine kürzere *γλ. λ.* und eine längere *ἐτέρ. γλ. λ.* Gewiss zu viel geschlossen, da der Ap. an keiner andern Stelle das charakteristische Moment *ἐτέρας* hervortreten lässt. Er brauchte das Citat, um die Bestimmung der Glossolie für Ungläubige zu beweisen, konnte aber *διὰ φανλισμὸν χειλέων*, was d. LXX ohnehin unrichtig haben, nicht brauchen, und änderte daher nach Massgabe des in der Stelle parallelen *διὰ γλ. ἐτέρας*. Es folgt mithin aus u. St. nur so viel, dass die Glossolie ihrer Beschaffenheit nach durch *ἐν ἑτερογλώσσοις* und *ἐν χειλέσιν ἐτέρων λαλεῖν* anwendungsweise bezeichnet werden konnte, nicht aber, dass *γλ. λαλ.* und *ἐτέρ. γλ. λαλ.* zwei gangbare Formeln zur Bezeichnung der Zungenrede

Stammelnde der Lippe, d. i. durch unverständlich, weil fremd Redende) aber dem ungefähren Sinne nach richtiger als die LXX (welche falsch διὰ φανλισμὸν χειλέων haben, wegen Spottes der Lippen vrgl. Hos. 7, 16) durch ἐν χεῖλ. ἐτέρ. jedoch unpersönlich gegeben, und beide Stücke in umgekehrter Ordnung. Dass übrigens P. bei γλώσσα in ἑτερογλώσσοις „Zunge“ gedacht hat, wie auch im Grundtexte חִשְׁן gesagt ist, erhellt ebenso aus dem parallelen χεῖλεσιν, wie die Verbindung mit χεῖλεσιν den nur metonymischen Gebrauch und seine Unverwendbarkeit zur direkten Deutung der Glossolalie sichert (vrgl. auch das gegen Wieseler bemerkte); Zunge und Lippen sind aber die Werkzeuge der λαλεῖν; als solches ist die Zunge ἄγγελος λόγων, Eur. Suppl. 205. — τῷ λαῷ τούτῳ, dem historischen Sinne nach auf das ungehorsame israelitische Volk gehend, welches aber Typus der den christlichen Glauben Verweigernden ist, stellt daher im Sinne des Ap. die letzteren dar. — καὶ οὐδ' οὕτως „und nicht einmal so“, mit einer solchen Massregel behandelt, werden sie auf mich hören (mir gehorchen, Sir. 3, 6. 39, 3 und bei Classikern). Diese zweite Hälfte der Stelle ist für die Beweisführung die Hauptsache. S. V. 22.

V. 22. Der volle Parallelismus der beiden Versglieder, den Meyer früher verkannte, indem er die nothwendig sich anbietende Ergänzung von σημεῖον im zweiten leugnete, ist für die Erklärung entscheidend. Mit ὥστε „sonach, itaque“ wird als Folgerung angefügt, dass die Glossenrede und die Prophetie σημεῖα in entgegengesetzter Richtung seien. Dieselbe knüpft an οὐδ' οὕτως εἶσακ. μ.: die Erscheinung des Zungenredens ist zu einem (göttlichen) Zeichen bestimmt nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen, d. i. um diejenigen, an welche die Glossolalie ergeht, als Ungläubige zu erkennen zu geben. Eben dadurch ist die verkehrte Beurtheilung dieses Charisma (V. 23) zu erklären, darin liegt ferner seine Unfruchtbarkeit für die Erbauung der Gemeinde begründet. Die Einschärfung dieser Nutzlosigkeit gewinnt grösseren Nachdruck durch die Gegenüberstellung der Prophetie und Glossenrede als Gaben, die für sich betrachtet beide als Beglaubigung für das Wirken göttlicher Kräfte dienen (σημεῖον). In Widerspruch hiemit steht die seit Chrys. gewöhnliche Erklärung: das Zungenreden heisse ein Zeichen für die Ungläubigen, weil es sie ergreifen und erschüttern

waren. Daher ist auch nicht mit Hirzel in d. Stud. u. Krit. 1840. S. 121 f. aus u. St. auf die Ursprünglichkeit der Bezeichnung ἐτέραις γλώσσαις λαλεῖν zu schliessen.

solle, dass sie in sich gehen und gläubig werden. Eben so wenig passt es, dass Chrys., Theophyl. u. M., auch Hofm. diese hergebrachte Erklärung nur halb vollziehen und bei dem Eindruck des Erstaunlichen und Befremdlichen stehen bleiben, wodurch die *γλῶσσαι* den Ungläubigen ein *σημεῖον* sein sollen, was überdies dem Begriffe des göttlichen *σημεῖον* gegenüber nur als Mittelzweck erscheinen könnte. Das *οὐδ' οὕτως εἰσακούσ. μου* ist scharf im Auge zu behalten, um den Begriff des *σημεῖον* etc. strict zu bestimmen. Irrig ferner Billr. (vgl. Beza, Vatabl., Calov., Corn. a Lap. u. M.): *σημεῖον* sei ein Strafzeichen, oder ein Zeichen des göttlichen Gerichts, vgl. auch Hilgenf. S. 21. Rossteuscher S. 77. Das liegt ja gar nicht in V. 21, wo vielmehr die Glossolalie als eine besondere, aber erfolglos bleibende ausserordentliche Massregel, welche den Ungehorsam der Betreffenden vollends recht aufdecken wird, erscheint, aber nicht als Zeichen des Zorns. Und hätte Paulus irae signum gedacht, so hätte er das irae ausdrücken, ja recht hervorheben müssen\*). Unrichtig auch Storr, Flatt, Baur u. Dav. Schulz (Geistesg. S. 78. 176): das Ueberhandnehmen der Glossolalie in der Gemeinde sei ein Zeichen ihres Unglaubens. Dies passt deshalb nicht, weil als die *ἄπιστοι* nach V. 21. 23 nicht diejenigen zu denken sind, welche *γλῶσσαις* reden, sondern zu welchen *γλ.* geredet wird. — *τοῖς ἀπίστοις*) Dativ der zwecklichen Beziehung, wie auch *τοῖς πιστεύουσιν*. Der Begriff der *ἄπιστοι* aber ist schon vermöge dieses Gegensatzes (u. s. auch V. 23. 24) einfach die Nichtglaubenden, die Ungläubigen, welcher Begriff weder abzuschwächen ist zu dem der unächten Christen oder dergl. (Flatt, Dav. Schulz), noch auch zu verstärken zu dem der hartnäckig Ungläubigen, zum Glauben ganz Unempfänglichen, infideles privative (Neand., Billr., Rück.). Hirzel in d. Stud. u. Krit. 1840. S. 120 f. (im wesentlichen folgen de Wette, Osiand., Maier, Englm., u. s. schon Bengel's Andeutungen) versteht unter den *ἀπίστοις* die, welche nicht glauben wollen, und unter *πιστεύουσιν* die, welche glauben wollen\*\*).

---

\*) Nach Billroth's Ansicht warnt nämlich Paulus die Korinther, dass sie nicht eine Sache, die im A. T. Strafzeichen genannt wird, leichtsinnig unter sich hegen sollen. Vgl. Beza u. Corn. a Lap., auch Calov. Nach dieser Ansicht hätte P. die Glossolalie schlechthin missbilligen müssen. Sie wäre ein Gott versuchender Missbrauch eines göttlichen Fluchzeichens gewesen.

\*\*) Auch Hofm. versteht unter *τοῖς ἀπίστοις* „die zum Glauben Ungewillten“. Als ob P. diese Vorstellung nicht auszudrücken gewusst hätte! Unter *τοῖς πιστεύουσιν* denkt Hofm. gar zweierlei, nämlich die im Glauben Stehenden und die gläubig Werdenden, und meint, P. habe

Vrgl. de Wette: „sie werden nicht von solchen vernommen, welche sich dadurch zum Glauben bewegen lassen, sondern von solchen, welche ungläubig bleiben“. Dagegen entscheidet der durchgängige Gebrauch von *οἱ πιστεύοντες* und *οἱ ἄπιστοι*, welchem eine derartige erkünstelte Prägnanz fern ist (s. gleich V. 23. 24). — *ἡ δὲ προφητεία* etc.) ein Gegensatz, welcher nicht auch aus jenem Schriftspruche, der ja vom *προφητεύειν* gar nichts hat, gefolgert werden soll, sondern dessen Wahrheit den Lesern vermöge eines Argumenti e contrario von selbst einleuchtete. Zu ergänzen aber ist nicht das blosses *ἐστὶ*, so dass der Sinn wäre: nicht zu den Ungläubigen, sondern zu den Gläubigen soll prophetisch geredet werden, sondern *εἰς σημεῖόν ἐστιν*; denn P. hat eben nicht *ἐστὶν* geschrieben, lässt also kraft des Gegensatzes das Prädicat der ersten Vershälfte noch fortwirken. Mithin: die Prophetie ist zu einem Zeichen bestimmt nicht für die Ungläubigen, sondern für die Gläubigen, d. i. um diejenigen, an welche die prophetische Rede ergeht, als Gläubige kund zu geben; s. V. 24, wo sich dieser Satz des Ap. dadurch bewährt, dass solche, welche als Ungläubige in die Christenversammlung kommen, durch den überwältigenden Eindruck der prophetischen Reden gewonnen, dem Christentume sich beugen und als Gläubige sich zu erkennen geben. Falsch Erasm., Grot. u. Bleek: *οὐ* heisse non tantum. Die Verneinung ist absolut, wie im vorherigen Gliede. Vrgl. Fritzsche ad Matth. S. 784. Nach Hirzel (de Wette u. Osiand.) soll auch hier der Sinn sein: die Prophetie sei gegeben nicht für solche, die nicht glauben wollen, sondern für solche, welche glauben wollen.

V. 23. Was wird also euer so allgemein begehrtes Zungenreden auf Idioten oder Ungläubige wirken? Treten solche ein in euere insgesamt versammelte Gemeinde, und bekommen sie da von keinem unter euch etwas anderes als Glossolalie zu hören: so werden sie so weit davon entfernt sein, sich auf euer Zungenreden als Gläubige kund zu geben, dass sie vielmehr euch für wahnsinnig erklären werden. — *οὐν*) folgert aus V. 22, so dass V. 23 der ersten, und V. 24 f. der zweiten Hälfte von V. 22 entspricht. — *πάντες*) Nicht dass alle Versammelten tumultuarisch durcheinander reden

---

deshalb nicht *τοῖς πιστοῖς* geschrieben. Als ob dem Ap. *οἱ πιστεύοντες* nicht der ganz gewöhnliche Ausdruck für die Gläubigen wäre (1, 21. Rom. 1, 16. 3, 22. 10, 4. Gal. 3, 22. Eph. 1, 19 al.), die es sind, nicht aber für solche oder mit für solche, welche erst im Werden sind. Die *πιστεύοντες* sind von den *πιστοῖς* (2 Kor. 6, 15. Kol. 1, 2) gar nicht verschieden.



(Corn. a Lap. u. M., vrgl. auch Maier), setzt Paulus, sondern dass alle nach einander Zungenreden, aber nur solche, keine anderartigen Vorträge halten. Denn das Zusammen- und Durcheinanderreden aller könnte auch bei der Prophetie keinen Eindruck machen (V. 24). — *ἰδιῶται* ist nicht anders als V. 16 zu fassen: nicht bloss solche, welche nicht mit Glossolalie oder deren Verständniss begabt sind (Meyer), sondern überhaupt diejenigen, welche mit den eigentümlichen Erscheinungen des christlichen Lebens nicht vertraut waren, aber dadurch von den *ἄπιστοι* sich unterschieden, dass sie sich zur Gemeinde hielten. Diese konnten die Glossolalie nur nach den Analogien ihrer Erfahrung beurtheilen. Dass aber Glieder irgend einer auswärtigen Gemeinde gemeint seien, welche in die Vollversammlung der korinthischen Christen traten, ergiebt der Context nicht (gegen Meyer). Vrgl. de Wette, auch Hirzel (der nur willkürlich die *ἰδιῶται* für Juden hält), Ulrich in d. Stud. u. Krit. 1843 S. 420, Hofm. (der zu weit geht, wenn er die *ἄπιστοι* als Feinde des Christentums ausgiebt), v. Hengel, Gave d. talen S. 94. Wie misslich übrigens die Deutung auf Christen ist, erhellt aus V. 24. Auch dem nicht prophetisch begabten Christen, mochte er aus Korinth oder anderswoher stammen, konnte die Bedeutung und die Kraft der Prophetie nicht so neu sein, wie dem V. 24 in's Auge gefassten *ἰδιῶτης*. Alle Erklärungen, welche von dem Sinne des Wortes V. 16 weichen, sind eben deshalb zu verwerfen, wie nicht nur die der meisten Alten, Billr. u. Ch. F. Fritzsche's: „Solche welche fremde Sprachen nicht verstehen“, sondern auch die von Theodoret, Dav. Schulz, Flatt, Olsh. (auch Rück., aber schwankend): „Anfänger im Christentume“; vrgl. Pelag., Thomas, Estius: „nuper credentes, neophyti“; Melanth.: „rudis qui primum coepit catechismi doctrinam audire“, vrgl. Neand. Rück. schlägt vor: Paulus setze den Fall, dass irgendwo plötzlich und zum ersten Male das Glossenreden ausbräche, und nun Christen, die davon nichts wüssten und, noch nicht gegenwärtig, von dem Paroxysmus nicht befallen wären, und Nichtchristen einträten. Aber von dem „plötzlich und zum ersten Male“, welches die Hauptsache dabei wäre, ist nichts gesagt. Zur Sache s. Grot.: „Solebant enim pagani (auch Juden) adire Christianorum ecclesias ad videnda quae ibi agebantur“. Ihre Zulassung (gewiss aber nicht bei den Agapen) war um so unbedenklicher, da sie ein Mittel zur Bekehrung werden konnte. Vrgl. überh. Harnack Gemeindegottesd. S. 143 f. — *ὅτι μαίνεσθε*) nach seiner technischen Bedeutung: „dass ihr besessen seid“. Vrgl. Plato, Phaedr. S. 244 A. Tim. S. 71. Plut. de def.

orac. S. 432. Arist. S. 392. Weiteres b. Heinrici S. 390. Der mit dem christlichen Charakter der Erscheinung nicht Vertraute „sieht in den Glossenrednern nichts anderes, als in den Verzückten der ethnischen Culte, deren höchster Aufschwung das Erleiden des Enthusiasmus war“. Meyer erklärt allgemein: „dass ihr (Christen in Korinth) unklug, und nicht bei Sinnen seid“; weil ihr nämlich sämmtlich und ohne Ausnahme ein so unverständliches, für die Zuhörer sinnloses Gerede führet. Sonderbar Olsh.: es sei das Urtheil ausgedrückt: „wir sehen wohl, dass ihr von einem Gott erfüllt seid, aber es ist kein Prophet da, wir verstehen nicht, was der Gott uns sagt!“ Grundlose Ausdeuterei des klaren Wortsinnes. Verwandt ist das von den Ungläubigen gefällte Urtheil der Trunkenheit Act. 2, 13. — Beachte noch: 1) Hier ist *ιδιωται* vorangestellt und *ἄπιστοι* nach, weil die *ιδιωται* mit der Erscheinung der Glossolalie bekannt waren, ohne das Wesen und den Inhalt würdigen zu können; daher treten sie hier in den Vordergrund und können das Urtheil *ὅτι μαίνεσθε* am ersten fällen; wogegen V. 24 *ἄπιστος* voransteht, weil von der Bekehrung geredet wird, und daher „praecipue agitur de infideli; idiota obiter additur ob rationem ejus non plane disparem“, Bengel. \*) 2) Der Plural. *εἰσέλθωσι* etc. bot sich V. 23, da P. das Urtheil in Form einer Aeusserung (*ἐροῦσιν*) anzuführen vorhat, welche er am natürlichsten als gegenseitige Mittheilung denkt, eben so angemessen dar wie V. 24 der Singul. *εἰσέλθῃ* etc., wo der Apostel die bekehrende Wirkung V. 24. 25 in ihrem Verlaufe speciell schildern will, was der Natur der Sache nach am entsprechendsten in individualisirender Darstellung geschieht.

V. 24. 25. Wie ganz anders hingegen wird die Wirkung allgemeinen prophetischen Redens auf solche Leute sein! Ergriffen und gedemüthiget vor Gott werden sie sich als Gläubige kund geben. — *ἐὰν δὲ πάντες προφ.*) ist zu vervollständigen nach V. 23: *ἐὰν δὲ συνέλθῃ ἡ ἐκκλ. ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ κ. πάντες προφ.* — *ἐλέγχεται ὑπὸ πάντ.*) so übt die charakteristische Kraft der Prophetie (V. 22), durch welche ihr alle euch unter einander erbaut, einen dermassen überwältigenden Einfluss auf das Gemüth des *ἄπιστος* ἢ *ιδιώτης*, dass er von „allen überführt“, d. i. zum Bewusstsein seiner Sündenschuld gebracht wird. Vrgl. Joh. 16, 9. Alle bringen

\*) ἢ *ἄπιστοι* V. 23 ist bei B weggelassen, weil es unpassend scheinen konnte. Buttm. in d. Stud. u. Krit. 1860. S. 370 glaubt, es sei aus V. 24 hereingekommen. Aber dann würde man *ἄπιστοι* vorangestellt haben (so nur Ambrosiast.).

diesen Eindruck auf ihn hervor, weil jeder prophetisch redet und der Grundcharakter der prophetischen Rede, das Eindringen in die Tiefen des menschlichen Herzens zu heilsamer Mahnung (vgl. V. 3), bei allen gleich ist. — Nach dem ersten Totaleindrucke der *ἐλεγξις* erfährt er die bewusste sittliche Kritik und Enthüllung seines innersten Lebens. Treffende Klimax. — *ἀνακρίνεται*) denn in der Beurtheilung des menschlichen Herzens, welche die Propheten vortragen, hört er sein eigenes Herz und seine eigene sittliche Verfassung beurtheilen. — *τὰ κρυπτὰ τῆς καρδ.* etc.) d. i. die bislang von keinem andern erkannten Triebfedern, Neigungen, Anschläge u. s. w. seines ganzen innern Lebenbetriebs werden zu Tage gelegt, indem nämlich die Propheten das verborgene Dichten und Trachten des menschlichen Gemüths mit apokalyptisch erleuchtetem Tiefblick so wahr und treffend darstellen, dass der Zuhörer die Geheimnisse seines eigenen Herzens vor allen Anwesenden aufgedeckt sieht. — *καὶ οὕτω*) Ergebniss: „und solchergestalt“, nämlich überführt, beurtheilt und offenbar gemacht, wie eben gesagt war. — *ἀπαγγέλλων*) verkündend, d. i. laut erklärend, aber nicht erst zu Hause (Beza). — *ὧντως*) wirklich, Gegentheil des bloss Vorgeblichen oder Scheinbaren. Vgl. Mark. 11, 32. Gal. 3, 21 al. — *ἐν ὑμῖν*) in animis vestris, in denen er diese Erleuchtung und geistige Macht bewirkt. „Argumentum pro veritate religionis ex operationibus divinis efficacissimum“, Beng. Durch dies Sein Gottes in den Individuen (vermöge des Geistes) wohnt er in der Gemeinde, die dadurch sein Tempel ist (3, 16. 2 Kor. 6, 16. Eph. 2, 20 f.).

V. 26 ff. Der theoretische Theil über die Charismen ist geschlossen (V. 1—25). Nun wird als Folge desselben der regulative Theil angefügt über die zweckmässige Anwendung der Charismen, und zwar 1) der Charismen überhaupt (V. 26); dann insonders 2) der Glossolalie (V. 27. 28) und 3) der Prophetie (V. 29—33). Hierauf folgt als Anhang 4) die Vorschrift über die Betheiligung der Frauen (V. 34—36), 5) die Geltendmachung apostolischer Auctorität für die ganze Belehrung (V. 37. 38) und 6) eine summarische Wiederholung der Hauptpunkte (V. 39. 40 \*). — Zur Sache vgl. Weiz-

\*) Zur Textkritik: V. 32. *πνεύματα*) DEFG u. einige Minusk. Verss. u. Väter haben *πνεῦμα*. Aber *πνεύματα*, da der heil. Geist die Propheten treibt, schien paradox. — V. 34. *ὑμῶν*, welches Reiche vertheidigt, ist von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. VIII getilgt. Allerdings ist es gut bezeugt in griech.-lat. Msc. u. Syr., wogegen für den Wegfall *ΣΑΒ* Vulg. Copt. Arm. Aeth. Orig. Marcion, Pelag. zeugen. Es lag nahe, durch den Zusatz von *ὑμῶν* die Vorschrift bestimmter zu

säcker, die Versammlungen der ersten Christengemeinden. Jahrb. f. D. Th. 1876 S. 490 f. Jacoby, die constitutiven Factoren des apostolischen Gottesdienstes. Ebenda 1873 S. 450 f.

V. 26. *Τί οὖν ἐστίν;*) wie V. 15. — Der Nachsatz beginnt schon bei *ἐκαστος; πάντα* bis *γινέσθω* aber ist ein Satz für sich. So oft ihr zusammenkommt, hat jeder (jeder mit charismatischer Redetüchtigkeit Begabte unter euch) einen Psalm in Bereitschaft, d. h. er fühlt sich befähigt und gedrungen, ein solches vom Geiste getragenes Lied ertönen zu lassen. Nicht das glossolalische *ψάλλειν* aber ist gemeint, weil nachher *γλώσσαν ἔχει* noch besonders genannt wird, sondern das verständliche Lobsingen, welches mit dem *νοῦς* geschieht (vgl. V. 15). Vrgl. überh. Heinrici u. z. Eph. 5, 19. Grot. vergleicht die improvisatorischen Hymnen des Simeon, der Debora u. s. w. — *ἔχει* ist weder fragend (Grot.), noch „er mag haben“ (Dav. Schulz), noch ist mit Locke: „ut mo-

fassen (gegen Meyer). — *ἐπιτέτραπται*) *ἐπιτρέπεται* hat weit überwiegende Zeugen. Empfohlen von Griesb., mit Recht aufgenommen von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. Der Sinn des Perf. (permissum est) lag den Abschreibern theils schon an sich näher, theils wegen der gangbaren Beziehung aufs Gesetz. — *ὑποτάσσουσθαι*) Lachm., Rück., Tregell., Tisch. VIII: *ὑποτασσέσθωσαν*, nach **NABDF** Minusk. Copt. Baschm. Marcion. Damasc.; Interpretament zur Beseitigung des Zeugma. *ὑποτασσέσθαι* ist durch DFG Vulg. Pesch. Ambr. hinreichend gestützt. — V. 35. *γυναικί*) l. rec., Scholz: *γυναίξί*, gegen **N\*AB** Minusk. u. m. Verss. u. Vätern. Der Plur. ward nach dem Vorherigen mechanisch eingebracht. — V. 34. 35 haben DEFG It. Ambr. nach V. 40, **NAB** Vulg. Pesch. nach V. 33. Die verschiedene Tradition entstand wohl dadurch, dass P. diese Vorschriften nachträglich an den Rand geschrieben hat. — V. 37. *εἰσὶν ἐντολαί*) Viele Varianten. Am beglaubtesten (durch **N\*\*AB** Copt. Aeth. Aug.) ist *ἐστὶν ἐντολή*. So Lachm., Tregell. Aber D\*E\*FG Codd. d. It. Or. Hil. Ambrosiast. haben bloss *ἐστίν*, und dies ist das Ursprüngliche (so Tisch.), wozu *ἐντολή* theils vorher, theils nachher ergänzend hinzukam. Die Recepta *εἰσὶν ἐντολαί* (von Reiche vertheidigt) ist nach dem Plural-Ausdrucke *ἃ γράφω* glossirt. — V. 38. *ἀγνοεῖτω*) *ἀγνοεῖται* haben **N\*A\*D\*FG** Copt. Clar. Germ. Or. Ambrstr. So Lachm., Rück., Tisch. VIII, vertheidigt auch von Rinck. Andere Verss. u. Väter: ignorabitur. Meyer führt für die l. rec. (**NcA<sup>2</sup>BD** Pesch.) an, dass bei der Scriptio continua leicht von *ἀγνοεῖ* ΩΩστε ein Ω ausfallen und dann das defecte *ἀγνοεῖ* um so leichter irrig durch *ἀγνοεῖται* vervollständigt werden konnte, je bekannter es war, dass Paulus eine frappante Wechselbeziehung zwischen Activ. u. Passiv. desselben Zeitworts liebe (8, 2. 3. 13, 12). Aber wenn zuzugestehen ist, dass in Anbetracht der vielfachen Correcturen innere Gründe entscheidend sind und dass solche frappanten Wechselbeziehungen keineswegs häufig bei P. sich finden, so ist *ἀγνοεῖται* vorzuziehen. Denn der Imperativ giebt einen Sinn, welcher der apostolischen Strenge und Auctorität nicht entspricht.

ram ferre non possit“, hinzuzudenken, sondern es sagt einfach die Sachlage aus: in promptu habet. Die Wiederholung des ἔχει beurtheilt Bengel richtig: „elegantior exprimit divissam donorum copiam“. — διδασχῇν) einen Lehrvortrag. S. z. 12, 10. 28. — γλῶσσαν) eine Glosse. Wie seltsam bleibt Meyer's Deutung: „eine Zunge“, d. i. eine Geistes- zunge, welche laut werden will. Die Sache sei so gedacht und bezeichnet, dass im Sinne der Glossolalie nicht jeder eine Zunge zum Gebrauche habe. Somit muss das Unterscheidende ganz und gar eingelegt werden. — ἀποκάλυψιν) eine Offenbarung, welche er durch einen prophetischen Vortrag aussagen will, vrgl. V. 29 f. — ἐρμηνείαν) eine Auslegung, welche er von einer gehaltenen Glossenrede geben will. — ψάλλον bis ἐρμ. ἔχει sind die Einzeltheilungen des ἑκάστος wie 1, 12. Dann folgt das allgemeine Regulativ für alle diese Charismen: „Alles müsse zur christlichen Vervollkommenung (der Gemeinde) geschehen!“ Beachte, wie nach u. St. das öffentliche Lehren nicht an ein bestimmtes Amt gebunden war. S. Ritschl altkath. K. S. 350.

V. 27. Nach diesem allgemeinen Regulativ nun besondere Vorschriften über Glossolalie und Prophetie: „Sei es, dass einer Glosse reden will“; vrgl. γλῶσσαν ἔχει V. 26. Dem εἴτε (sive, Vulg.) entspricht kein anderes εἴτε, sondern durch den Nachsatz und V. 28 ist die zuerst gedachte und angefangene Anlage der Rede gestört, so dass sie ganz verlassen und V. 29, statt mit einem neuen εἴτε, gar nicht in hypothetischer Form fortgefahren wird. S. Maetzn. ad Antiph. S. 194. Vrgl. Klotz ad Devar. S. 538. Nach Hofm. (welcher εἴτε getrennt schreibt) ist τε anschliessend, nämlich an πάντα π. οἰκ. γ. So wäre εἴτε „ingleichen wenn“ (Hartung Partik. I. S. 106 f.), was aber nur dann logisch passen würde, wenn γλῶσσα nicht schon V. 26 mit vorkäme. — κατὰ δύο etc.) sc. λαλείτωσαν (vrgl. 1 Petr. 4, 11), und dies ist declarativ zu nehmen (wie 11, 16): „so wisse er: es sollen je zwei oder höchstens je drei reden“; in jeder Versammlung sollen nicht mehr als zwei oder höchstens drei Zungenredner auftreten. Ueber die Ergänzung von λαλείτ. s. Kühner II. S. 1071. Fritzsche ad Rom. III S. 65. — τὸ πλεῖστον) adverbial. S. Matthiae S. 1000. — καὶ ἀνὰ μέρος) und zwar der Reihe nach, einer nach dem andern, nicht mehrere zugleich. S. Valck. ad Phoen. 481. Schweigh. Lex. Polyb. S. 380. Gewiss — und dadurch erscheint dieser Zusatz veranlasst — war in Korinth oft der Fall vorgekommen, dass die Zungenredner ihren Drang so wenig beherrschten, dass ein Zusammenreden mehrerer entstand. — καὶ εἰς



διεφυ.) „und einer (nicht mehrere) trage die Auslegung vor“, von dem nämlich, was jene zwei oder drei Zungenredner hinter einander geredet haben. Richtig Grot.: „unus aliquis, qui id donum habet“, und aus V. 5. 13 ergibt sich (gegen Ewald), dass auch der Zungenredner selbst der Ausleger sein konnte. Nicht mehrere Ausleger will Paulus reden lassen, weil das unnöthig gewesen wäre und die Zeit für die nützlicheren prophetischen und anderen Vorträge nur gekürzt haben würde.

V. 28. „Falls aber kein Dolmetscher da ist, schweige er in der Versammlung“. Dies begreift die doppelte Möglichkeit, dass der Zungenredner sich selbst nicht auslegen könne und auch kein anderer, der das Donum interpretandi besitzt, gegenwärtig sei. Zu εἶναι gleich παρῆναι vrgl. z. Mark. 8, 1. Luk. 2, 36. Als die blosser Copula nimmt ἡ Dav. Schulz: „weiss er sich aber nicht verständlich zu machen“. Allein die Auslegung konnte ja auch von einem andern gegeben werden, welcher das Charisma der ἐρμηνεία γλωσσῶν hatte 12, 10. 30. — σιγ. ἐν ἐκκλ.) P. setzt dabei voraus — und bei der damaligen genauen Vereinigung der Christen wie begreiflich! — dass sich die Glieder der Gemeinde wechselseitig nach ihrer besondern Begabtheit kennen. — ἐαυτῶ δὲ λαλ. κ. τ. θ.) Gegensatz gegen das ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ geschehende Reden, und daher charakteristische Bezeichnung der durch Zungegebet gehaltenen Privatandacht, wo sein Zungenreden ihm selbst und Gott gilt (V. 2), nicht auch anderen als Zuhörern. Vrgl. Epict. Diss. 4, 8, 17 u. d. ähnlichen Stellen b. Wetst. Andere: still im Gedanken (Theophyl. vrgl. Chrys., auch Ch. F. Fritzsche), so dass es bei einem innerlichen Vorgang zwischen ihm und seinem Gotte bleibt (Hofm.), was aber dem wesentlichen Merkmal des λαλεῖν, des Lautwerdens, welches zur Sache gehörte, nicht entspricht\*). Beachte übrigens, wie man auch auf dieser höchsten Stufe begeisterten Rededrangs seines Willens Herr sein konnte. Vrgl. V. 32.

V. 29. Ἀέ) führt zum Regulativ über die Propheten über. — Das ἀνὰ μέρος (V. 27) wird V. 30 in besonderer Weise hervorgehoben; ein τὸ πλεῖστον aber setzt Paulus hier nicht zu, wodurch er die Prophetie weniger scharf beschränkt und stillschweigend auch eine Mehrzahl von Rednern zugesteht, wenn etwa die Verhältnisse eine Ausnahme von der Regel

\*) Ueberdies verstand sich's von selbst, dass man, wo Schweigen geboten war, zum stillen innerlichen Verkehr mit Gott nicht erst verwiesen zu werden brauchte.

mit sich bringen sollten. Jedoch ist aus *ὄνο ἢ τρεῖς* nicht mit Hofm. „lieber drei als zwei“ herauszulesen. — *καὶ οἱ ἄλλοι διακρ.*) „und die anderen (Propheten, welche nicht zum Reden kommen) sollen beurtheilen“; ob nämlich das Geredete auch wirklich vom Geiste herrührt, oder was nicht. Wir sehen hieraus, dass das Charisma der Geisterbeurtheilung mit der Prophetie verbunden war, so dass, wer selbst prophetisch reden konnte, auch auf die *διάκρισις* sich verstand; denn *οἱ ἄλλοι* (vgl. *ἄλλω* V. 30) kann nicht mit Hofm. allgemein, ohne Beschränkung auf die Propheten-Kategorie, genommen werden, da ja die *διάκρισις* kein allgemeines *χάρισμα* war. Der Artikel ist zurückweisend, so dass er durch *προφήται* bestimmt wird. Dabei ist aber nicht zu übersehen, dass auch solche, die nicht selbst Propheten waren, doch mit der *διάκρισις* begabt sein konnten (12, 10), obwohl eben nicht alle.

V. 30. Aber nie sollen zwei Propheten zusammen reden. Die Ordnung soll vielmehr die sein, dass, wenn einem andern Propheten (*ἄλλω*), während er zuhörend dasitzt, eine Offenbarung zu Theil geworden sein wird, der erste schweigen (nicht bloss bald aufhören, Neand., Maier u. M., vgl. auch Hofm.) und dem zweiten das Wort lassen soll. Paulus gebietet also nicht, dass der zweite warten soll, bis der erste fertig ist, zu welchem Sinne Grot., Storr u. Flatt die Worte verdrehen (vgl. V. 28. 34); er legt vielmehr dem frischen unverzügerten Ausbruche der prophetischen Begeisterung mehr Werth bei, als dem weitem Fortreden nach dem ersten Ausbruch. — *καθ' ἑμ.*) denn stehend redeten die Propheten. Luk. 4, 17. S. Grot. z. St.

V. 31 f. Begründung dieser Vorschrift durch Darlegung der Möglichkeit ihrer Befolgung. Den Hauptnachdruck hat das deshalb an die Spitze gestellte *δύνασθε* (nicht *πάντες*, wie Rück. will), worin der Nerv des Beweises liegt. Nächste dem hat *πάντες* den Nachdruck. Sinn: „denn mit meinem *ὁ πρῶτος σιγ.* verordne ich nichts, was euch unmöglich ist; in eurer Macht steht es vielmehr, dass ihr einer nach dem andern alle zum prophetischen Vortrag kommen könnet“ u. s. w. — *καθ' ἑνα*) „immer einer auf einmal“, singulativ. Act. 21, 19; s. Ast Lex. Plat. I. S. 639 f. Bernhardt S. 240. Das angeredete Subject von *δύνασθε* sind die Propheten in der Gemeinde, nicht die Gemeindeglieder überh. (Hofm.), da die Prophetie ein specielles *χάρισμα*\*) war, welches nicht

\*) Es ist nicht richtig zu sagen: „vielmehr wird Prophet, wer eine Offenbarung empfängt“ (Hofm.); denn die prophetische Begabtheit ist

allen eignete (s. 12, 29. Act. 13, 1. Eph. 4, 11). Die Begeisterung der Propheten zwingt sie nicht, ohne Abbrechung fortzureden und einem andern das Wort gar nicht oder nicht allein zu lassen, sondern es steht in ihrer Gewalt, aufzuhören, wenn ein anderer anhebt, so dass nach und nach alle an's Reden kommen können, natürlich nicht in derselben Versammlung (V. 29), sondern in der Aufeinanderfolge der Zusammenkünfte. — Dieses aber, dass καὶ ἕνα πάντες προφητεύουσι, hat den Zweck (ἕνα), dass alle Gemeindeglieder (worin auch andere Propheten mit eingeschlossen sind) lernen u. s. w., dass keiner ohne Belehrung und Aufmunterung bleibe. Denn nach Inhalt und Form sehr verschiedene Weisen der prophetischen Begeisterung werden sich dann aussprechen, wodurch auch den verschiedensten Bedürfnissen Genüge geschehen wird. — μανθάνωσι) was Gott den prophetisch Redenden enthüllt hat. — παρακλ.) ermuntert, erweckt werden. Vrgl. παράκλησιν V. 3. P. bezeichnet hier die Wirkung der Prophetie nach der theoretischen (μανθ.) und praktischen (παρακαλ.) Seite.

V. 32. Der zweite Theil der Begründung (γάρ V. 31). „Und Prophetengeister sind Propheten gehorsam“. Der Indicat. stellt das normale Verhältniss dar, wie es ist, nicht wie es sein soll (Olsh. u. A.). — πνεύματα προφ.) können nicht Wirkungen des göttlichen Geistes in den Propheten sein (Chrys., Erasm., Estius u. M., auch Flatt, vrgl. de Wette), auch sind nicht erschaffene engelische Geister im Dienste des heiligen Geistes (Hahn Theol. d. N. T. I. S. 307), oder mehrere heilige Geister gemeint (Hilgenf.), auch nicht die eigenen, aber vom heil. Geiste erfüllten Geister der Propheten, nämlich in dem Sinne, dass das πνεῦμα für sich als Organ des natürlichen Menschen genommen wird (Meyer), sondern die Geister, welche die Propheten empfangen haben (Rück.), so dass das eine göttliche πνεῦμα in den einzelnen Wesen und Kraft gewonnen hat. Vrgl. zur Vorstellung V. 12 u. Num. 11, 25. LXX. Prophetisch Begeisterte sind als solche auf eine höhere geistige Potenz erhoben und haben Prophetengeister. (Vrgl. auch Apoc. 22, 6 und dazu Düsterd.). Aber ihr freier Wille ist dadurch nicht aufgehoben und das prophetische Reden ist nichts Unwillkürliches geworden, wie ein bacchantischer Enthusiasmus; nein, Prophetengeister stehen im Prophetengehorsam: wer Prophet ist, hat die Willensherr-

---

habituell, dem einen eignend, dem andern nicht. Wer sie hat, empfängt Offenbarungen, sie zur Erbauung anderer mitzutheilen; er ist das göttlich bereitete Gefäss zu diesem Empfangen und Mittheilen.

schaft über seinen Geist, wodurch die Möglichkeit des *ὁ πρῶτος σιγάτω* V. 30\*) gegeben ist; *ἐπὶ τοῖς προφήταις ἐστὶ τὸ σιγᾶν ἢ λαλεῖν*, Theophyl. Vrgl. Hofm. z. St. u. Schriftbew. I. S. 312. Aber andere (Theophyl. führt beide Erklärungen neben einander auf) beziehen *προφήταις* auf andere Propheten: *τὸ ἐν σοι χάρισμα — — ὑποτάσσεται τῷ χαρίσματι τοῦ ἐτέρου τοῦ κινηθέντος εἰς τὸ προφητεῦν*, Theophyl. So Theodoret, Calvin, Calov., Estius, Rosenm. u. M., auch Heydenr., Bleek, Rück. u. Ritschl altkath. K. S. 473. Allein wenn Paulus das Verstummen eines Propheten als durch den Willen eines andern, also objectiv bedingt gedacht hätte, was in dem Ausdrücke an und für sich liegen könnte, so wäre ja seine Ermahnung *ὁ πρῶτος σιγάτω* ganz überflüssig gewesen. Er muss es vielmehr als subjectiv, durch den eigenen Willen der redenden Subjecte bedingt, gedacht haben, und hierzu passt nur unsere Fassung, welche sich auch schon bei Orig., Hieron. u. Oecum. findet. — Die Artikellosigkeit aller drei Worte beruht darauf, dass das Verhältniss nicht in concreto, sondern generisch gedacht ist. — Beachte noch die stricte, bemessene Ausdrucksweise *πνεύματα προφητῶν προφήταις*, welche nicht bloss auf rednerische Emphase, sondern auf Bestimmtheit und Klarheit des Sinnes berechnet ist, Prophetengeister von den Subjecten scheidend, die sie haben. Weniger markirend wäre *αὐτοῖς* gewesen.

V. 33. Religiöse Begründung von V. 32. „Denn wie könnte es Gott anders eingerichtet haben, da von ihm nicht Verwirrung (wie in dem Falle, wenn jeder Prophet unwillkürlich fortreden müsste), sondern Friede gewirkt wird!“ Vrgl. Rom. 15, 33. 16, 20. Phil. 4, 9. 1 Thess. 5, 23. Der Gegensatz ist richtig, da die *ἀκαταστασία* ein eifersüchtiges und unnachgiebiges Wesen mit sich bringen würde.

V. 34. Anhang zum regulativen Abschnitt über die Geistesgaben (V. 26—33): wider unziemliches öffentliches Reden der Frauen. Dies müssen sich Korintherinnen nach ihrer freiern, zur Emancipation geneigten Art (vrgl. 11, 2 f.) herausgenommen haben. Dass Paulus gerade hier darauf zu sprechen kommt, weist darauf, dass durch den Luxus, der mit der Glossenrede getrieben wurde, die Frauen sich angetrieben fühlten, aus den ihnen gebührenden (11, 3) Schranken herauszutreten. S. Heinrici z. d. St. — *ὡς ἐν πᾶσ. τ. ἐκκλ.*

\*) Vrgl. Luther in der Glosse: „Sie sollen und mögen wohl weichen, sintemal die Gaben des Geistes in ihrer Macht stehen, sie nicht zu brauchen wider die Einigkeit, dass sie nicht sagen dürfen, der Geist treibe und zwingt sie“.

τ. ἁγ.) wird von den Vätern und den meisten Aeltern, Rück., Osiand., Neand., Maier zum Vorhergehenden gezogen (vgl. 4, 17. 7, 17. 11, 16). Aber da das vorherige οὐ γὰρ — εἰρήνης ganz allgemein ist und daher für ὡς keinen speciellen Beziehungspunkt enthält (weshalb man dieses ὡς auch verschieden zurückgezogen u. in Codd. u. Vers. sogar διδάσκω zugesetzt hat), das Folgende hingegen dadurch, dass es ein Befehl für die Korinther ist, diesen Beziehungspunkt darbietet, da ferner V. 36 offenbar auf das mit ἐν π. τ. ἐκκλ. τ. ἁγ. gegebene Argument zurückblickt: so ist mit Cajetan und den meisten Neueren die Verbindung mit dem Folgenden vorzuziehen: „Wie in allen Gemeindeversammlungen der Heiligen, sollen die Weiber in den Gemeindeversammlungen schweigen“. Mit Lachm. das Komma vor τ. ἁγίων zu setzen, legt einen sinnwidrigen Nachdruck auf τῶν ἁγ. — Zur Sache selbst (1 Tim. 2, 11) vgl. die Parallelen aus Griechen, Römern u. Rabbinen bei Grot. u. Wetst. z. St. Vitringa Synag. S. 724. Schoettg. Hor. S. 658. — οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται) „denn es wird (fortdauernd) nicht gestattet“. ἐπιτρέπεσθαι mandari zu fassen (Reiche), wäre an sich sprachrichtig, aber wider den Gebrauch im ganzen N. T. (vgl. 16, 7. 1 Tim. 2, 12). — ἀλλ' ὑποτάσσεσθαι) nämlich „liegt ihnen ob“, nach gangbarer griechischer Redekürze. Vgl. 1 Tim. 4, 3. S. Kühner II. S. 1071. Dissen ad Dem. de cor. S. 222 f. Das ὑποτάσσεσθαι schliesst nach P. das Reden in den Versammlungen aus, insofern ihm letzteres als Thun unfügsamer Selbständigkeit erscheint. — ὁ νόμος) Gen. 3, 16. Vielleicht ist der Zusatz eine Glosse wie νόμῳ 7, 39, da eine Anführung der Gesetzesworte der Weise des P. besser entsprechen würde, als der allgemeine Hinweis.

V. 35. Daher sollen die Weiber nicht Fragen zu ihrer Belehrung in den Versammlungen vorlegen. — ἐν οἴκῳ) hat den Nachdruck. Zu Hause, nicht in der Versammlung, sollen sie sich die gewünschte Belehrung erfragen, und zwar bei denen, an welche sie als Weiber gewiesen sind, bei ihren eigenen Männern.

V. 36. Das ἢ knüpft an das unmittelbar vorher Vorgeschriebene an, nicht an die bisherigen Weisungen überhaupt (de Wette, Osiand. u. M.). „Schimpflich ist es für ein Weib öffentlich zu reden, es wäre denn etwa, dass ihr die erste oder einzige Christengemeinde wäret, in welchen Fällen dann freilich euere Sitte jene Schimpflichkeit als Irrtum darstellen und das Reden der Weiber zum Exempel für andere Gemeinden als geziemend autorisiren würde!“ μὴ τοίνυν τοῖς οἰκείοις ὀρκεῖσθε, ἀλλὰ ταῖς τῶν ἐκκλησιῶν νομοθεσίαις ἀκο-



λουθεῖτε, Theodoret, aber das Spitzige des Ausdrucks dem korinthischen Hochmuthe gegenüber fühlt sich von selbst. — αἰσχροῖ) ἐπειδὴ καλλωπίζεσθαι ἐντεῦθεν ἐνόμιζον ἐκ τοῦ φθέγγεσθαι δημοσίᾳ, πάλιν εἰς τὸ ἐναντίον περιάγει τὸν λόγον, Chrys. Vrgl. 11, 5 f. P. ist entschieden gegen alle Ueberhebung und Anmassung der Frauen in religiösen Dingen, und sie hat in der Kirche viel Uebel angerichtet.

V. 37. Nun fügt er nach der Digression von den Frauen noch dem bereits vorher beendigten Abschnitte von den Charismen, auf welchen er noch einmal zurückblickt, die Auctorität Christi hinzu. — δοκεῖ) „Wenn sich jemand ein Prophet oder Geistbegabter zu sein bedünken lässt“ (3, 18. 8, 2. 10, 12), so bewaise er sich auch als solchen dadurch, dass er erkennt u. s. w. Das Nichterkennen würde ihn als Nichtpropheten oder Nichtbegeisterten darstellen. — πνευματικός) nicht ganz generell: „dotibus Sp. St. instructus“ (Meyer), sondern wie Billr., Dav. Schulz, auch Baur u. Wieseler wollen, gleich γλ. λαλῶν (vrgl. z. 12, 1. 14, 1). Der Ap. wählt die in der Gemeinde übliche Bezeichnung. Anderenfalls wäre nicht ersichtlich, aus welchem Grunde er den Propheten besonders nannte. Daher hat man auch keinen Grund, mit Hofm. anzunehmen, P. gebrauche den Ausdruck in dem unbestimmten Sinne eines noch über den Propheten Hinausgehenden, weil er ihn so in dem korinthischen Briefe gefunden habe. — ἃ γράφω ὑμ.) bezieht sich auf den ganzen Abschnitt von den πνευματικοῖς. Mit Billr. u. Olsh. es auf das Gebot des Schweigens der Frauen zu beziehen, passt nicht zu der Einleitung εἴ τις — πνευματικός und bringt das Missverhältniss mit sich, dass nur dieses Zwischenstück so feierlich bestätigt wäre und die weit wichtigere Hauptabhandlung gar nicht. — κυρίου ἐστίν) „vom Herrn herrührt“. In seinem geistigen Verkehr mit Christo war sich Paulus bewusst, was er hier über die Geistesgaben und deren rechten Gebrauch seit Cap. 12 schreibe, sei nicht das Ergebniss seines eigenen Nachdenkens und Wollens, sondern des Einwirkens Christi auf ihn, er schreibe es als Interpres Christi. Grundlos ist es daher, κυρίου auf Gott (Grot., Billr., Olsh.) zu beziehen, da ja Christus keine Vorschriften über die Charismen gegeben habe. Paulus drückt hier das Siegel der apostolischen Auctorität auf, und auf diesem Siegel muss Christus stehen.

V. 38. ἄγνοεῖ) nämlich ἃ γράφω ὑμῖν, ὅτι etc.). Das Gegentheil ist ἐπιγινώσκειν V. 37. Das Nichterkennenwollen oder das Verhalten des Misskennens (Hofmann) liegt nicht im Worte, ist aber vorausgesetzt. — ἄγνοεῖται) „er wird von Gott nicht erkannt“, d. i. verworfen, wie er durch

sein Misskennen thatsächlich verwirft. Liest man *ἀγνοεῖτω* (Meyer), so ist der Imp. permissiv zu nehmen und bezeichnet das Verzichten auf alles Bemühen, einen solchen sich bedünken Lassenden zu belehren. Vrgl. Estius: „sibi suaeque ignorantiae relinquendos esse censeo“. Aber solcher Verzicht entspricht nicht der unerschöpflichen Liebe des Ap. Es handelt sich hier ja nicht um ein Abweichen von der guten Sitte der christlichen Gemeinden (11, 16), sondern um eine verhängnissvolle Verstockung wider die Auctorität des Herrn.

V. 39. 40. Zusammenfassung (*ὥστε*, „itaque. Summa“, Beng.) der Hauptpunkte der ganzen Abhandlung, und zwar 1) ihres theoretischen (V. 39) und 2) ihres regulativen Theils (V. 40). — Treffend hat Paulus das Werthverhältniss der Glossolalie zur Prophetie durch *ζηλοῦτε* (vrgl. V. 12. 12, 31) und *μὴ κωλύετε* bezeichnet, ohne dass jedoch hieraus auf ein feindliches Verhalten von Seiten der Pauliner gegen die Zungenredner (Baur, Rübiger, vrgl. schon Storr) mit Grund zu schliessen ist. — *εὐσχημόνως*) wohlانständig (Rom. 13, 13. 1 Thess. 4, 12), das kirchliche Decorum bezeichnend. — *κατὰ τάξιν*) ordnungsmässig (s. Wetst.), so dass es zu rechter Zeit und in rechtem Masse und rechter Gränze geschieht. Vrgl. Clem. ad Cor. I, 40, auch was Joseph. Bell. Jud. 2, 8, 5 von den Essenern sagt: *οὔτε κραυγή ποτε τὸν οἶκον, οὔτε θόρυβος μολύνει, τὰς δὲ λαλίας ἐν τάξει παραχωροῦσιν ἀλλήλοις*.

### Cap. XV.

Inhalt\*): Abhandlung über die Todtenauferstehung, veranlasst durch die Leugner derselben in Korinth (V. 12). Dass diese Leugner vorher Sadducäer gewesen und ihre sadducäischen Ansichten im Christentume wieder geltend gemacht hätten (Flatt nach Heum., Mich., Storr, Knapp, vrgl. schon Calvin u. Lightf. Chron. S. 110), ist nicht anzunehmen, theils weil überhaupt Sadducäismus und Christentum ihrer Natur nach zu sehr Gegensätze sind, um sich mit einander

\*) S. über das ganze Cap.: W. A. van Hengel Commentar. perpet. in 1 Kor. 15 cum epistola ad Winerum, Sylvae ducis 1851. Krauss theolog. Commentar z. 1 Kor. 15. Frauenfeld 1864. Klöpfer zur paulin. Lehre v. d. Aufersteh. in d. Jahrb. f. D. Theol. 1862. S. 1 f. F. Köstlin, die Lehre des Ap. Paulus v. d. Auferstehung. Jahrb. f. D. Theol. 1877. S. 271 f. Unter den älteren Erklärern dieses Cap. sind zu nennen Luther (ed. Walch Bd. VIII S. 1146 f.), der Socinianer Joh. Crell und Dan. Gerdes (Groningen u. Bremen 1759).

zu vermengen, theils weil Paulus seine Bestreitung nicht auf die Auferstehung Christi hätte gründen können (Act. 4, 2). Nicht wahrscheinlicher ist, dass die Gegner Epikureer gewesen, denn aus V. 32—34 ergibt sich, dass die epikureische Richtung, welche sie etwa genommen hatten, nicht der Grund, sondern die Folge ihrer Auferstehungsleugnung war, wie denn überhaupt der Epikureismus ein so widerchristliches Element ist, dass, falls er die Quelle der Leugnung gewesen wäre, P. gewiss auch auf die Grundsätze desselben, insofern sie dem Auferstehungsglauben entgegen gewesen, eingegangen sein würde. Gleichwohl ist es gewiss, dass die Leugner keine Judenchristen waren; denn denen stand der Messiasglaube mit dem Auferstehungsglauben im nothwendigsten Zusammenhange; vrgl. Act. 23, 6. Vielmehr müssen es Heidenchristen gewesen sein (Baur, de Wette, v. Heng., Ewald u. V.), welchen die Auferstehung unmöglich erschien, daher (V. 35. 36) sie dieselbe leugneten. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass es Leute von philosophischer Bildung waren (Beza, Grot., Estius al., auch Ziegler theol. Abh. II. S. 35 f., Neand., Olsh., Osiand.; Rück. entscheidet sich nicht), weil sie ihren Satz, *ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*, nicht ohne Aufsehen geltend gemacht haben müssen, was gerade in Korinth von solchen, denen ein philosophischer Bildungsgrad und dialektische Uebung fremd war, schwerlich denkbar ist, und weil die antimaterialistische Erklärung der Sache, welche Paulus zur Bestreitung der gegnerischen Zweifel giebt (V. 35 f.), eine spiritualistische Bestreitung von Seiten der Leugner wahrscheinlich macht, d. h. eine Bestreitung mit dem philosophischen Grunde, die Wiederherstellung der Materie des Leibes sei unmöglich. Dass der Ap. gleichwohl nicht gegen die Weltweisheit überhaupt kämpft (Zweifel de Wette's), befremdet um so weniger, als er es mit einem besondern Gegenstand zu thun, eine derartige allgemeine Polemik aber auch bereits früher Cap. 2. 3 gegeben hat. Die geringe Anzahl philosophisch Gebildeter aber (1, 26) erlaubt keinen weitem Schluss, als dass auch die fraglichen Zweifler nicht zahlreich gewesen (*τινές*, V. 12). Auch in Athen (Act. 17, 32) war Todtenauferstehung der Stein des Anstosses für philosophische Bildung, und wie oft ist sie dies auch nachher und bis heute gewesen! — Wirft man die Frage auf: ob und zu welcher der vier Parteien in Korinth diese Leugner gehört haben? so schwankt die Antwort, der Gesamtanschauung vom Parteitreiben entsprechend. Nach Meyer waren es nicht Petriner, also judaistisch Gesinnte; Christiner (wofür sie Neand. u. Olsh. halten, auch Jäger und Goldhorn) auch nicht; denn Christus hat so

oft und bestimmt die Leibesauferstehung gelehrt, dass ihre Leugnung mit dem *ἐγὼ Χριστοῦ εἰμι* der handgreiflichste Widerspruch gewesen wäre. Auch Pauliner sind sie nicht gewesen, weil die Auferstehungslehre ein höchst wesentliches Stück des paulinischen Evangel. war. Danach bleibe nur die apollonische Partei übrig (so auch Rübiger und Maier), von welcher manche, gewiss erst nach des Apostels Wirksamkeit in Korinth Bekehrte oder von auswärts Hinzugekommene das, was er in Korinth von der Todtenauferstehung gelehrt hatte, nicht mit ihrem philosophischen Standpunkte vereinbar finden mochten, und daher — vielleicht durch Parteispannung noch mehr gereizt — geradezu in Abrede stellten, dass eine Todtenauferstehung sei. Gewiss ist diese Ansicht unter den wahrscheinlichen die wahrscheinlichste, zumal Meyer betont, man dürfe sich die Sache nicht so vorstellen, dass die Apollonier als solche, die Partei derselben als solche, die Auferstehung geleugnet, und dass also diese Leugnung zu ihren Parteisätzen gehört habe (s. Krauss S. 12), sondern so, dass die „etlichen“ (V. 12) überwiegend aus der Zahl derer waren, welche sich dem Apollos und der nach ihm benannten Richtung angeschlossen hatten. Davon, dass die Leugnung Parteisache gewesen, findet sich nicht nur in der Behandlung des Gegenstandes keine Spur, sondern es würde auch mit der nothwendigen Voraussetzung streiten, dass das apollonische Christentum als solches mit dem paulinischen nicht in einem so wesentlichen sachlichen Lehrwiderspruch gestanden haben kann. — Aus dieser Ausführung Meyers erhellt zur Genüge, wie problematisch die Verbindung dieser Auferstehungsleugner mit einer bestimmten Partei bleibt. Will man solche, die sich nach Apollos nannten, damit belasten, so ist festzuhalten 1) dass dieselbe nicht zu einer Theorie, wie sie sich 2 Tim. 2, 17 f. bei Hymenaeus und Philetus findet, die das Dogma allegorisch fassten und behaupteten, die Auferstehung sei schon geschehen, ausgebildet war (so nach Chrys., Grot., Usteri Lehrbegr. S. 362, Billr. u. Olsh.; — aber dann wäre die Hauptaufgabe gewesen, zu beweisen, dass die Auferstehung nichts Vergangenes, sondern etwas Zukünftiges sei); 2) dass die Auferstehung, also die specifisch christliche Form der Unsterblichkeitshoffnung, in Zweifel gezogen war, nicht aber die Fortexistenz über den Tod hinaus überhaupt geleugnet wurde\*). Endlich muss offen gehalten werden, dass die

---

\*) Dass sie auch das Fortleben des Geistes nach dem Tode geleugnet haben, was Calvin ausdrücklich in Zweifel lässt, kann nicht mit Flatt u. M. aus Stellen wie V. 19. 29. 30—32. 58 behauptet werden.

Weise, in der Paulus die Heilsthatsachen auf Vorgänge des inneren Lebens zu übertragen liebt (Rom. 6, 1 f. 2 Kor. 5, 15), Anlass werden konnten, wider die Auferstehung des Leibes sich auf ihn selbst zu berufen (Heinrici S. 465). — Der Ton der ganzen Verhandlung bleibt von aller Erregung frei; der Ap. lässt sich die wohlwollende, ruhige, eindringende, ganz sachlich gehaltene Erledigung der Bedenken angelegen sein.

V. 1—11\*). Grundlage für die folgende Beweisführung. Letztere verbreitet sich über die Auferstehung selbst bis V. 34, und dann über das Wie derselben V. 35—54, wonach Triumph und Ermunterung V. 55—58 abschliesst. — Die Gewissheit der Auferstehung Jesu war auch von den Gegnern, welche sonst das ganze historische Fundament des Christentums verlassen und als Abgefallene vom Ap. hätten behandelt werden müssen, nicht bezweifelt (vgl. Ziegler theol. Abh. II. S. 93. Knapp Scr. var. arg. S. 316. Rübiger S. 154 f.); denn nur dadurch war sie fähig, ihm zum sichern Ausgangspunkte seines Verfahrens zu dienen, um die Leugner ihrer Inconsequenz zu überführen. Darum stellt er auch die Auferstehung Jesu in ihrer Gewissheit nicht polemisch, sondern rein thetisch dar.

V. 1. 2. *Αέ*) zu einem neuen Gegenstande überführend. Aber von einer Anfrage der Korinther, auf welche P. die Antwort gebe, ist keine Spur. — *γνωρίζω*) nicht, wie man gewöhnlich will, gleich *ὑπομνήσκω* (Oecum.), auch nicht, wie Rück. abschwächt: „ich mache euch aufmerksam“, sondern: „ich thue euch kund“ (12, 3. 2 Kor. 8, 1. Gal. 1, 11. Eph. 1, 9. Kol. 4, 7 al.). Das ist freilich der Sache nach ein Erinnern an etwas Bekanntes, aber der Ausdruck ist nachdrücklicher, anregender, für einen Theil der Leser beschämend und der fundamentalen Wichtigkeit des jetzt zur Sprache zu Bringenden entsprechend. — *τὸ εὐαγγ.*) ist nicht

Vielmehr zeigen diese Stellen nur das, dass Paulus auf das Fortleben der Seelen im Hades, an sich betrachtet und unbeeidigt durch die Auferstehung, keinen Werth legte. Es war ihm eine *Vita non vitalis* (vgl. Kling in d. Stud. u. Krit. 1839. S. 502), und die wahre ewige *ζωή* war ihm durch die nahe Parusie und Auferstehung bedingt.

\*) Zur Textkritik: V. 10. *ἡ σὺν ἐμοί*) Bloss *σὺν ἐμοί* haben mit Recht Lachm., Tregell., Tisch. VIII nach *8\*BD\*FG* Vulg. It. Orig. Ambrosiast. Aug. Der Artikel ward zum Theil wohl bloss mechanisch nach *ἡ εἰς ἐμέ* eingefügt, zum Theil aber auch absichtlich, um einen recht vollständigen Gegensatz von *οὐκ ἐγώ* zu haben, wozu dogmatisches Interesse veranlasste, welches auch die schwach beglaubte Lesart *ἡ ἐν ἐμοί* erzeugte. Auch vor *εἰς ἐμέ* fehlt *ἡ* bei *D\*FG* Vulg. It. u. Lat. Vätern. Aber hier war die Einfügung nicht vom Contexte veranlasst und der Artikel entbehrlich, daher er übergangen ward.



bloss die Kunde von Jesu Tod und Auferstehung (Heydenr., Rück. u. M.), sondern die christliche Heilskunde überhaupt, weil keine beschränkende Bestimmung da ist, und wie noch insonders aus *ἐν πρώτοις* V. 3 erhellt. — *ὁ καὶ παρελ.* etc.) „welches ihr auch angenommen habt“. Die drei *καὶ* bezeichnen immer steigernd das Hinzutretende\*) zum vorherigen Moment: *παρελ.* den geschichtlichen Act der Annahme, *ἐστήκ.* die gegenwärtige Treue, *σώζ.* die gewisse selige Zukunft. — Zu *παρελ.* vrgl. Joh. 1, 11. Phil. 4, 9 und zu *ἐστήκ.* „stehet, fest seid“, 10, 12. Rom. 5, 2. 2 Kor. 1, 24. Eph. 6, 13. 1 Petr. 5, 12. Joh. 8, 44. — *σώζεσθε* vergegenwärtigt die künftige, ganz gewisse messianische Heilsrettung. Vrgl. z. 1, 18. — *τίνι λόγῳ — κατέχετε* fasst Meyer als Bedingung zu *σώζεσθε*: durch welches (vermitteltst des Glaubens an seinen Inhalt) ihr auch das Heil erlangt, wenn ihr festhaltet, mit welchem Worte ich es euch verkündigt habe. Nicht ohne Absicht setze P. diese Bedingung dem *σώζεσθε* hinzu; denn den Lesern drohte Gefahr, durch die Auferstehungsleugner dem specifischen Inhalte seiner Predigt untreu zu werden. Aber wird auch zugestanden, dass *τίνι λόγῳ εὐαγγ.* *ὅμ.* des Nachdrucks wegen vorangestellt werden kann (6, 4. 11, 14. 14, 7. 9. Bar. 3, 13. Vrgl. Plat. Pol. 1, S. 347 D: *πόλις ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἰ γένοιτο*. Parm. S. 136 A; s. noch Stallb. z. Plat. Phaedr. S. 328 A. Buttm. S. 334), so ist doch eine derartig gespernte Wortstellung in fortlaufender Periode und für die nähere Bestimmung eines Nebengliedes dieser Periode ohne Beispiel. Dazu kommt, dass *σώζεσθε* ebensowenig einer besonderen Einschränkung bedarf, wie *σωζόμενος* oder *ἅγιος*, oder, wenn dies nicht anerkannt wird, das durch *καὶ* gleichgesetzte *παρελάβετε* und *ἐστήκατε* ebenso näher bestimmt sein müssten. Wie überflüssig und missverständlich bliebe es aber, wenn P., der doch den Korinthern uneingeschränkt den Besitz des Evangeliums, über das er ihnen eine nähere Aufklärung in bestimmter Richtung zu geben beabsichtigt, zuerkannt hat, nachträglich dieses Zugeständniss wieder halb zurücknahme. Ebenso stösst es auf Unzuträglichkeiten, wenn *τίνι λόγῳ — κατέχετε* als Erklärung über die Bedingung, unter der P. ihnen das Evangelium kund thue, genommen wird: „wenn ihr festhaltet, *τίνι λόγῳ* ich euch das Evgl. verkündigt habe“. Denn thäte er es ihnen nur unter dieser Bedingung kund, so ist sein Unternehmen

\*) Richtig Calov: „Sequuntur haec se invicem: evangelii annuntiatio, annuntiati per fidem susceptio, suscepti in fide perseveranti conservatio, perque illud fide susceptum et conservatum aeterna salvatio“.

überflüssig. Es bedarf keiner Wiedereinschärfung, wenn sie das Evg. so verstehen, wie P. es ihnen verkündigte. Daher wird nur übrigbleiben *τίνι λόγ.* als Näherbestimmung zu *τὸ εὐαγγ.* ο *εὐαγγ.* ἡμ. zu fassen, nach der gewöhnlichen Attraction *οἷδά σε τίς εἶ* (Winer §. 66, 4. 5. S. 581). Es handelt sich „um Wiederherstellung der richtigen Schätzung“ des von P. verkündigten Evgl., dessen Heilswerth den Kor. unverändert feststand: „ich thue euch kund das Evg., nämlich in welcher Weise ich es verkündigte“. Daran schliesst sich selbständig: *εἰ κατ. — πιστ.*, wodurch P. sein Vertrauen, dass sie ihn recht verstehen werden, positiv und negativ ausspricht. *εἰ κατεχ.* ist dann jedoch nicht mit v. Heng. in den Sinn umzusetzen: si curae vobis cordique est quod nunc dico, sondern setzt die als eingetreten geschätzte Bedingung für diese Mittheilung: „wenn ihr nämlich (wie ihr es thut, es) festhaltet“, die noch grösseren Nachdruck gewinnt durch offenen Ausspruch des für unmöglich erachteten Gegentheils (s. Billr., de Wette). Daher steht auch *εἰ κατεχ.* mit *ἐν ᾧ κ. ἐστήκ.* nicht in Widerspruch (gegen Meyer). So im wesentlichen schon Severianus und Theod. Mopsv., von Neueren Beng., Heydenr., Billr., v. Hengel, Ewald. — *τίνι λόγῳ*) nicht wie Act. 10, 29: „mit welchem Grunde“ (Wetst., Kypke, Heydenr. u. M. nach Theodor. Mopsv. u. Pelag.), was Osiand. vom Schriftgrunde fasst; denn *παρέδωκα γὰρ ὑμ.* etc. V. 3 giebt ja keinen Grund, sondern den Inhalt der Predigt; auch nicht: „durch welches Wort, d. h. was vortragend“ (Meyer), was nichtssagend wäre, sondern „in welcher Weise“, womit P. sein ganzes Verfahren ihnen vergegenwärtigen will. Der Sinn von *τίνι λογ.* bestimmt sich stets durch den Zusammenhang (v. Heng.). Wegen *τίνι* statt Relat. s. Buttm. S. 216. Nach Hofm. soll *τίνι λόγῳ* fragend, und zwar in dem Sinne „mit welcher Voraussetzung“, *εἰ κατέχετε* aber und *εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστ.* Antwort darauf sein. Hiergegen ist theils, dass die Frage ganz unvermittelt einträte, theils dass, da *εἰ μ. εἰκ. ἐπιστ.* eine zweite Bedingung wäre, P. dieselbe durch *καί* (also entweder *καὶ εἰ* oder bloss *καί*, aber nicht bloss *εἰ* setzend) angeschlossen haben würde, auch ist *λόγος* in dem Sinne „Bedingung oder Voraussetzung“ nur dem Herodot eigen, welcher aber sub conditione stets durch *ἐπὶ τῷ λόγῳ* ausdrückt; s. Schweigh. Lex. Herod. II. S. 79 f. — *εἰ κατέχετε*) Darin liegt nicht bloss das Nichtvergessenhaben; es ist das gläubige Festhalten, welches die empfangene Lehre nicht fahren lässt. Vrgl. Luk. 8, 15. 1 Kor. 11, 2. — *ἐκ τὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστ.*) „es wäre denn, dass ihr umsonst gläubig geworden wäret“. *εἰκῇ* nicht „ohne allen Erfolg“

(Meyer), sondern „ohne Grund“, ohne dass ihr zu einer gesicherten Ueberzeugung gekommen seid (Rom. 13, 4. Matth. 5, 22). — Nur in diesem, dem christlichen Bewusstsein undenkbareren Falle (treffend Beza: „argumentatur ab absurdo“) gälte das *εἰ κατέχετε* nicht von euch. Ueber *ἐκτός εἰ μή*, „ausser wenn“, s. z. 14, 5; zu *ἐπιστ.* vrgl. 3, 5. Rom. 13, 11.

V. 3 f. Nähererklärung des *τίνι λόγῳ εὐγγ.* ὑμ. durch Aufführung derjenigen Hauptstücke seiner Verkündigung, welche für die weitere Abhandlung, die P. jetzt vorhat, von entscheidender Wichtigkeit sind. Die Deutung Hofm. als Grundangabe jenes vermeintlichen Bedings und Vorbehalts V. 2 fällt mit seiner unrichtigen Auslegung von *τίνι λόγῳ*. etc. — *ἐν πρώτοις*) Neutr.: „in primis, vornehmlich“, d. i. als Lehrpunkte ersten Ranges. Vrgl. Plat. Pol. S. 522 C: *ὁ καὶ παντὶ ἐν πρώτοις ἀνάγκη μανθάνειν*. Mit Chrys.\*) es von der Zeit zu fassen (*ἐξ ἀρχῆς*), vrgl. Sir. 4, 17. Prov. 20, 21, widerräth der Zusammenhang, nach welchem es vielmehr auf die fundamentale Bedeutsamkeit der folgenden Lehrstücke ankommt. Dies auch gegen Rückert's maskuline Fassung: „euch unter den ersten“ (vrgl. 1 Makk. 6, 6. Sir. 45, 20. Thuc. 7, 19, 4. Lucian. Paras. 49. Fritzsche Quaest. Luc. S. 220), welche noch dazu geschichtlich unwahr ist, wenn man nicht mit Rück. willkürlich: „in Achaia“ hinzudenkt. — *ὁ καὶ παρέλαβον*) Darin liegt der Sinn: „was mir ebenfalls mitgetheilt worden“, also nichts Neues oder Selbsterfundenes. Von wem Paulus den Inhalt von V. 3—5 überkommen habe, sagt er nicht; aber wegen der Correlation, in welcher *παρέλαβον* zu *παρέδωκα* steht (vrgl. auch *ὁ καὶ παρελάβετε* V. 1), so wie auch wegen der auf die einfachen Geschichtsangaben V. 5 f. sich mit erstreckenden Beziehung, ist nicht zu denken: von Christo, durch Offenbarung (gewöhnliche Ansicht seit Chrys.), sondern: durch geschichtliche Ueberlieferung, wie diese in der Kirche lebendig war (vrgl. v. Heng., Ewald, Hofm.). Zwar hat er das, was das innere Verhältniss des *ἀπέθανεν* etc. ausmacht und das innere Wesen des Evangel. anbetrifft, aus Offenbarung (Gal. 1, 12); aber hier hat ihm überwiegend das Geschichtliche vorge-schwebt. Zu *παραβαμβ.* s. 11, 23. — *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτ.* ἡμ.) „um unserer Sünden willen“, d. i. um sie zu sühnen. Rom. 3, 23—26. Gal. 3, 13 f. al. Die Verbindung der Prä-

\*) welchem v. Hengel beitrifft: „Recenset partem eorum, a quibus proponendis Corinthios docere incepit“. So wesentlich auch Hofmann. Nach Chrys. führt P. die Zeit als Zeugen an, *καὶ ὅτι ἐσχάτης ἦν αἰσχύνῃς, τοσούτου χρόνον πεισθέντας νῦν μετατίθεσθαι*.

pos. mit dem Abstractum beweist, dass Paulus, wenn er anderwärts *ὑπὲρ ἡμῶν* sagt (vgl. auch Eph. 5, 25: *ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας*), die Präpos. nicht im Sinne von loco gefasst hat, auch 2 Kor. 5, 21. Gal. 3, 13 nicht. Die Idee der Satisfactio vicaria liegt in der Sache, nicht in der Präposition. S. z. Rom. 5, 6. Gal. 1, 4. Eph. 5, 2. Uebrigens findet sich ausser unserer Stelle der Ausdruck *ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμ.* bei P. nirgends (auch nicht Gal. 1, 4), wohl aber im Hebräerbr. (5, 1. 9. 7. 10, 12). Ueber den Unterschied von *περὶ* aber gilt: „id unum interest, quod *περὶ* usu frequentissimo teritur, multo rarius usurpatur *ὑπέρ* \*), quod ipsum discrimen inter Lat. praep. de et super locum obtinet“, Buttm. Ind. ad Mid. S. 188. — *κατὰ τ. γραφ.*) nach den Schriften des A. T. („quae non impleri non potuere“, Beng.), insofern diese Typen und Weissagungen auf den Versöhnungstod Christi enthalten. Vrgl. Luk. 24, 25 f. Joh. 20, 9. 2, 22. Act. 17, 3. 26, 22 f. 8, 35. 1 Petr. 1, 11. — Das zweite *κ. τ. γρ.* bezieht sich nicht mit auf das Begräbniss (Jes. 53, 9), wie nach Theodoret u. Oecum. die meisten, auch de Wette annehmen, sondern, wie aus der Wiederholung von *ὅτι* vor *ἐγγγ.* zu entnehmen ist, nur auf die Auferweckung\*\*). S. z. Joh. 2, 22. Tod und Auferstehung Christi sind die grossen Thatsachen des Erlösungswerkes, von den Schriften bezeugt; das Begräbniss (vgl. Rom. 6, 4. Kol. 2, 12. Act. 13, 29) liegt als Folge der einen und Voraussetzung der andern in der Mitte, als geschichtliches Correlat der leiblichen Wirklichkeit der Auferstehung, aber nicht als Factor des Erlösungswerkes, welcher als solcher auf Schriftzeugnisse zu gründen gewesen wäre. — *ἐγγήγεσται*) nicht wieder Aorist; das Erwecktsein ist der fortdauernde Zustand, welcher mit dem *ἐγερθῆναι* eintrat. Vrgl. 2 Tim. 2, 8. Winer §. 40, 4. S. 255.

V. 5. „Res tanti momenti neque facilis creditu multis egebat testibus“, Grot. Ueber die Bedeutung der Enumeration s. Heinrici S. 477 f. — *Κηφᾶ*) Vrgl. Luk. 24, 34\*\*\*). —

\*) Dies gilt im N. T., wo vom Tode Christi die Rede ist, nur von den Stellen, in welchen die Präposition nicht mit Personen verbunden wird; von Personen ist bei Paulus *ὑπέρ* durchgängig gesagt. Vrgl. z. 1, 13 Anm.

\*\*) und zwar am dritten Tage, worauf *κατὰ τ. γραφ.* mit zu beziehen ist. Vrgl. Matth. 12, 40. Luk. 24, 46.

\*\*\*) Nach Holsten z. Ev. d. Paul. u. Petr. S. 115 f. ist auch die dem Petrus gewordene Erscheinung (wie alle folgenden) eine Vision gewesen zu welcher der räthselhafte Widerspruch des einst lebenden mit dem nun todtten Messias der entscheidende Anlass war.

εἶτα τοῖς δώδεκα) Joh. 20, 19 f. Luk. 24, 36 f. Nach des Verräthers Tode waren es zwar nur Elf (daher manche Zeugen ἐνδεκα lesen, vrgl. Act. 1, 26), ja nach Joh. a. a. O. fehlte damals auch Thomas; aber vrgl. die Amtsbezeichnungen Decemviri, Centumviri al., deren eigentliche Zahl auch oft nicht voll war. Den Matthias zuzuzählen (Chrys., Oec., Theophyl., Beng. u. M.), wäre ein entbehrliches Prothysteron des Ausdrucks. Uebrigens ist bei ὡφθῆ, wie besonders aus V. 8 erhellt, immer nur an einen Erscheinungs-Act zu denken, daher bei τοῖς δώδεκα nicht eine Zusammenfassung von Joh. 20, 19 f. u. 26 f. (Osian., v. Hengel u. M.), wozu man sogar noch Joh. 21 zugezogen hat, zu denken ist. Dass P. die Folge der Erscheinungen chronologisch berichte, hätte Wieseler (Synopsis d. Evang. S. 420 f.), welcher nur eine Aufzählung der einzelnen Fälle ohne Zeitfolge annimmt, nicht in Abrede stellen sollen. Es liegt so nothwendig in den geschichtlich fortführenden Worten (ἐπειτα ὡφθῆ) selbst, wie in deren Verhältniss zu ἔσχατον πάντων V. 8. Vrgl. auch V. 23. 24. 46.

V. 6. Veränderung der Structur, die nicht weiter mit οὕτω fortläuft, aber noch zum Inhalte des παρέδωκα und παρέλαβον gehörig bis zu ἀποστ. πᾶσιν (gegen Hofm.); denn bis dahin erstreckt sich der Gesichtspunkt des ὃ καὶ παρέλαβον, und erst V. 8 tritt an dessen Stelle die eigene Erfahrung. Der Uebergang von der abhängigen zur selbständigen Structur (der ja auch bei Griechen so häufig ist), entspricht ungesucht der concreten Lebendigkeit der Darstellung. Vielleicht ist daraus auch zu schliessen, dass P. diese und die folgenden Erscheinungen in Korinth nicht mit vorgetragen habe, sie vielmehr jetzt den Lesern neu mittheile (v. Heng., Meyer dagegen). Jedenfalls liegt das V. 6—8 Mitgetheilte jenseits der Grenzen des παρέδωκα, und es ist unwahrscheinlich, dass P. über dies Verhältniss der ihm widerfahrenen Christuserscheinung zu den ihm sonst bekannten sich verbreitet habe. — ἐπάνω adverbiell, nicht präpositionell. Mark. 14, 5. Vrgl. ὑπέρ: Lobeck. ad Phryn. S. 410. Irrig τινές b. Chrys.: oben, über ihren Häuptern. — πεντακοσ.) Mithin war die Zahl der Gläubigen überhaupt schon weit grösser als Act. 1, 15 versammelt waren. Die Gegenbemerkungen von Baur und Zeller, nach welchen die kleine Zahl 120 durch u. St. als offenbar unrichtig sich darstellen soll, schlagen nicht durch, da die an u. St. berichtete Erscheinung ohne alle Willkür so frühzeitig gesetzt werden kann, dass, als sie statt fand, noch viele Osterfestpilger als in Jerusalem anwesend sein mochten, und unter diesen viele



auswärtige Bekenner Jesu, besonders Galiläer. Die später versammelten 120 können unter dieser Voraussetzung als der Gemeindestamm Jerusalem's selbst angesehen werden. Vrgl. z. Act. 1, 15. Doch kann der Herr den 500 Brüdern auch in Galiläa in einer Versammlung so vieler seiner dortigen Bekenner erschienen sein (Schleierm., Ewald). Näherer Nachweis fehlt. Matth. 28, 16 f. hat (gegen Lightf., Flatt) mit u. St. nichts zu thun, sondern geht nur auf die Eilf. — ἐφάπαξ) nicht: „ein für alle Mal“ (Bretschn., vrgl. Rom. 6, 10. Hebr. 7, 27. 9, 12. 10, 10), sondern, wie gewöhnlich gefasst wird: „auf einmal, simul“ (Luc. Dem. enc. 21). Ersteres müsste vom Contexte gegeben sein, welcher aber durch die grosse Zahl letzteres an die Hand giebt. Mit Unrecht besteht auch v. Heng. auf die Bedeutung semel; die Erscheinung sei nur einmal geschehen, V. 5 aber gehe auf mehrere Erscheinungen. Gerade in dem simul (Vulg.) liegt die absonderliche Wichtigkeit dieser Erscheinung, ἀνύποπτος δὲ τῶν τοσούτων ἡ μαρτυρία, Theodoret. Dies ἐφάπαξ und die Menge der Schauenden schliesst um so entschiedener den Gedanken an ein visionäres oder ekstatisches Schauen aus, obwohl man alle Erscheinungen des Auferstandenen auf ein solches zurückgeführt hat (s. bes. Holsten zum Ev. des Paul. u. Petr. S. 65 f.). Hier hätte man über 500 gleichzeitige und gleichörtliche Visionen einerlei Inhalts und einerlei Gesichts, und zwar als psychologische Acte der eigenen Geister. — οἱ πλείους) die Mehrzahl, 10, 5. Unrichtig Luther: „noch viele“. — μένουσιν) superstites sunt. Vrgl. z. Joh. 21, 22. Phil. 1, 25. Ἐγὼ μάρτυρας εἶμι ζῶντας, Chrys. Uebrigens verräth die bestimmte Aussage οἱ πλείους μένουσιν, wie angelegentlich sich die apostolische Kirche um die noch lebenden Zeugen für die Auferstehung Jesu bekümmerte und sie kannte.

V. 7. Auch diese beiden Erscheinungen sind sonst unbekannt. — Ἰακώβω) Die Nichthinzufigung jedes unterscheidenden Zusatzes macht es mehr als wahrscheinlich, dass der damalige Jakobus κατ' ἐξοχήν, Jak. der Gerechte\*), nicht einer der Zwölf, sondern der allbekannte Bruder des Herrn (s. z. 9, 4) gemeint sei. Vielleicht ward er durch diese Erscheinung für die Sache und den Dienst des göttlichen Bruders entschieden. Vrgl. Michael z. u. St. Der apokr. Bericht des Evang. sec. Hebr. b. Hieron. de vir. ill. 2 gehört schon der

\*) Vrgl. Plitt in d. Zeitschrift f. Luth. Theol. 1864. S. 28 f. Holtzmann, Jak. der Gerechte u. seine Namensbrüder. Z. f. W. Theol. 1880 II S. 198 f.

Zeit nach nicht hieher (gegen Grot.). — *τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν*) Meyer hält dafür, dass *ἀπόστολοι*, weil den Jakobus mit in sich fassend, hier im weitern Sinne stehen müsse als *τοῖς δώδεκα*, aber diese mit begreifend. Aber Jakobus ist den *τ. ἀποστολ. π.* nicht untergeordnet, sondern beigeordnet (vgl. auch Gal. 1, 19), und es ist fraglich, ob P. dem Apostelnamen je eine weitere Beziehung als auf sich und die Zwölf giebt (s. z. 4, 9. 9, 1). In den Act. wird allerdings Barnabas Apostel genannt (14, 4. 14). Versteht man aber auch hier nur die Zwölf, so liegt doch kein Grund vor, dieselben mit Hofm. in ihrem Verhältniss zur Kirche bezeichnet zu sehen. Der Wechsel des Ausdrucks erklärt sich unter der Annahme, dass vorher die allgemein übliche Bezeichnung gewählt wurde, jetzt *τ. ἀπ. πᾶσι* gesagt wird, weil P. eine Erscheinung Christi im Sinne hatte, bei der die Gegenwart aller Apostel markirt werden sollte. Hält man Meyer's Erklärung aufrecht, so ist die stricte Abgränzung der Urapostel durch *οἱ δώδεκα*, welchen Ausdruck P. an keiner andern Stelle hat, bemerkenswerth.

V. 8. Berufungsvision des Paulus. Vrgl. 9, 1. — Zum adverbialen *ἔσχατον* vrgl. Plat. Gorg. S. 473 C. Soph. O. C. 1547. Mark. 12, 22. (Lachm.). Es schliesst die Reihe leibhafter Erscheinungen ab und scheidet damit diese von bloss visionären (Act. 18, 9) oder sonst apokalyptischen Erfahrungen (2 Kor. 12, 2). — *πάντων*) ist nicht, wie gewöhnlich, von allen überhaupt zu verstehen, denen Christus nach seiner Auferstehung erschien, sondern von allen Aposteln, wie schon aus dem vorherigen *τοῖς ἀποστ. πᾶσι* am natürlichsten, gewiss aber durch das articulirte *τῷ ἐκτρώμ.* erhellt, welches laut V. 9 *κατ' ἐξοχήν* die apostolische Fehlgeburt bezeichnet \*). — Das Gefühl des hohen Glückes, der Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt zu sein, regt beim Apostel seine tiefe Demuth auf, welche immer von dem schmerzlichen Bewusstsein, einst die Gemeinde verfolgt zu

\*) Die Fehlgeburt in der Reihe der Apostel. Mit Unrecht erstreckt Hofm. *πάντων* auf die sämmtlichen vorher aufgeführten Fälle. Das versteht sich ja aber ganz von selbst, dass nämlich in einer Reihe von auf einander folgenden Fällen der zuletzt berichtete eben der letzte aller ist. Nein, *πάντων* ist dem vorherigen *πᾶσιν* correlat und der Gedankenfortschritt ist: „den Aposteln allen, zuletzt von allen aber auch mir“. Damit thut P. der tiefen Demuth Genüge, mit welcher er sich dem Kreise der Apostel angeschlossen sieht. Vrgl. V. 9: *ἀποστόλων, ἀπόστολος* und dann das zurückweisende *τῶν πάντων* V. 10, so wie *ἐκεῖνοι* V. 11. — Das *ὥς περ εἰ* scheint Hofm. in dem Sinne ut decet zu fassen; denn er citirt Klausen ad Aesch. Agam. 1140, welcher S. 244 speciell von diesem Sinne des Wortes handelt.

haben, genährt wurde; er spricht daher das starke Gefühl seiner Unwürdigkeit aus, indem er sagt, er sei gleichsam (*ὥσπερ*, quasi, nur hier im N. T., oft bei Classikern) *τὸ ἔκτρομα*, der unzeitige Foetus. Arist. gener. an. 4, 5. LXX. Num. 12, 12. Hiob 3, 16. Cohel. 6, 3. Aq. Ps. 57, 9. S. d. Stellen b. Wetst., Fritzsche Diss. I. S. 60 f., und über die Gräcität des Wortes (für welches die älteren Attiker *ἀμβλωμα* haben) Lobeck ad Phryn. S. 20. Gegen Heydenr. u. Schult-hess (zuletzt in Keil's u. Tzschirn. Anal. I. 4 S. 212 f), welche sprachlich falsch (so aber schon *τινές* b. Theophyl.) „Spätling, im Alter Nachgeborener“ erklären, s. Fritzsche a. a. O. Die Vorstellung des Spätgeborenen, d. i. spät zum Apostel Gewordenen, liegt in *ἔσχατον πάντων*, nicht in *ἔκτρομα*. Was Paulus mit *τ. ἔκτρ.* bildlich bezeichnen wollte, erhellt klar aus V. 9, dass er nämlich in dem Masse geringer, unwürdiger als die übrigen Apostel sei, in welcher das abortirte Kind dem reifgeborenen nachstehe\*). Vrgl. Beng.: „Ut abortus non est dignus humano nomine, sic apostolus negat se dignum apostoli appellatione“. S. auch Ignat. ad Rom. 9. Die bestimmte Selbsterklärung V. 9 schliesst alle anderen, zum Theil sehr wunderlichen Deutungen aus\*\*), auch die von Hofm.: P. bezeichne sich so denen gegenüber, welche, als ihnen Jesus erschien, Brüder (auch Jakobus?) oder Apostel, also „in das Leben des Glaubens Christi geborne Gotteskinder“ waren; bei ihm sei es noch nicht zu einer Ausgestaltung Christi (Gal. 4, 19) gekommen gewesen, wie es bei den Uebrigen der Fall war. Diese erkünstelte Deutung ist um so unrichtiger, als P., da ihm Christus erschien, noch nicht einmal den ersten Ansatz zu einem christlichen Embryo gemacht hatte, sondern der entschiedenste Widersacher des Herrn und mitten in dessen Verfolgung (Act. 9, 4) begriffen war; *ὥσπ. τ. ἔκτρ.* besagt nicht, was P. damals, als ihm Christus erschien, war, sondern was er seitdem ist. — *καὶ μοί*) am Ende, mit dem ungesuchten Gepräge der Demuth nach den vorangeschickten Ausdrücken der Selbsterniedrigung. — Beachte noch, dass P. die ihm gewordene Erscheinung des Auferstandenen mit den übrigen in eine Reihe setzt, ohne

\*) Gänzlich missverstanden ist die ganze Stelle von Kienlen in d. Jahrb. f. D. Th. 1868. S. 316 f.

\*\*) Dahin gehört auch Calvin's Meinung (vgl. Osiand.): „se comparat abortivo — subitae suae conversionis respectu“. Eben so Grot. u. M. auch Schrader. Ferner die Deutung von Baron., Estius, Corn a Lap. u. M., Paulus bezeichne sich als Supernumerarius. Und Wetst. meint gar: „Pseudapostoli videntur Paulo staturam exiguam objecisse, 2 Cor. 10, 10“.

die zwischenliegende Himmelfahrt zu erwähnen. Die letztere gilt ihm daher, zumal er sie nie erwähnt, sicher nicht als der eclatante epochemachende Hergang, als der sie in der Erzählung der Apostelgesch. 40 Tage nach der Auferstehung erscheint. S. z. Luk. 24, 51. Bemerke aber auch, welch ein Gewicht P. hier und 9, 1 auf die äusserlich gehabte thatsächliche und reale Erscheinung des Herrn legt, womit Gal. 1, 15 keineswegs streitet\*).

V. 9. Rechtfertigung des Ausdrucks *ὡς περὶ τῷ ἐκτροώματι*. V. 9 u. 10 ist nicht eine grammatische, wohl aber eine logische Parenthese. — *ἐγώ* hat Nachdruck: „ich eben“, kein anderer. Vrgl. zu diesem Bekenntniss Eph. 3, 8. 1 Tim. 1, 15. — *ὅς οὐκ εἰμὶ* etc.) argumentativ: quippe qui etc. Vrgl. Od. β, 41 al. Xen. Mem. 2, 7, 13. Matthiae S. 1067. Anm. 1. — *ἰκανός*) „hinreichend geeignet“ Matth. 3, 11. Luk. 3, 16. 2 Kor. 3, 5. — *καλεῖσθαι*) „den Apostelnamen zu führen“, diesen hohen Ehrennamen.

V. 10. Die andere, auf Gott gerichtete Seite dieser Demuth. „Doch hat die Gnade Gottes mich zu dem gemacht, was ich bin“. Vrgl. Gal. 1, 15. *χάριτι*) hat den Hauptnachdruck, daher dann wieder *ἡ χάρις αὐτοῦ*. — *ὃ εἰμι*) Darin liegt der ganze Inbegriff seines jetzigen, von seiner vorchristlichen Verfassung so verschiedenen Seins und Wesens. — *ἡ εἰς ἐμέ*) vrgl. 1 Petr. 1, 10: „gegen mich“. Plat. Pol. 5 S. 729 D. — *οὐ κενή*) „nicht erfolglos“. Vrgl. V. 58. Phil. 2, 16. 1 Thess. 3, 5. — *έγεν*) ist thatsächlich „geworden“, was nachdrucksvoller ist, als „ist gewesen“. — *ἀλλά*) führt den grossen, eben in der Tiefe seiner Demuth den Gegnern seiner apostolischen Stellung gegenüber von P. hochgewürdigten Gegensatz zu *οὐ κενή έγεν* ein, und logisch richtig, da *περισσότερον* — *ἐκοπίασα* Erfolg der Gnade ist. — *περισσ*.) Accus. Neutr. Es ist das Plus des Erfolgs. Zu *ἐκοπ.*, von der apostolischen Arbeit, vrgl. Phil. 2, 16. Gal. 4, 11 al. — *αὐτῶν πάντων*) „als sie alle“, was entweder heissen kann: als jeder von ihnen, oder aber: als sie alle zusammen genommen. Da letzteres dem *τοῖς ἀποστ. πᾶσιν* V. 7 entspricht, und zu der Absicht, die erfolgreiche Wirksamkeit der göttlichen Gnade herauszustellen, am besten passt, auch, so weit wir die Geschichte kennen, mit dieser stimmt: so ist es (so auch Osiand. u. v. Heng.) gegen die gewöhnliche erstere Auffassung vorzuziehen. — *οὐκ ἐγὼ δὲ, ἀλλ'* etc.) Berichtigung zu dem Subjecte von *ἐκοπίασα*, „nicht ich jedoch, son-

\*) S. Paret in d. Jahrb. f. Deutsche Theol. 1859. S. 243 f. Beyschlag in d. Stud. u. Krit. 1864. S. 219 f.

dern“. Treffend Chrys.: τῇ συνήθει κεχηρμένος ταπεινοφροσύνη καὶ τοῦτο (dass er mehr gearbeitet u. s. w.) ταχέως παρέδραμε, καὶ τὸ πᾶν ἀνέθηκε τῷ Θεῷ. Paulus ist sich bewusst, das Verhältniss der göttlichen Gnadenwirksamkeit zu seiner eigenen persönlichen Thätigkeit sei so, dass nicht dieser, sondern jener das eben Ausgesagte zukomme\*). — ἡ χάρις τ. Θεοῦ σὺν ἐμοί) sc. ἐκοπίασε περισσ. αὐτ. πάντ. „Nicht ich habe mehr gearbeitet, sondern die Gnade Gottes mit mir hat es gethan“, indem sie mich zum Träger ihrer Kraft erwählte. Vrgl. Phil. 2, 13. Mark. 16, 20. Es handelt sich auch beim Wegfall des Artikels nicht um eine relative Aussage, dass sich nämlich P. den selbstthätigen Antheil an der Herbeiführung des Erfolgs nicht absprechen, sondern nur ein Ueberwiegen der göttlichen Gnade über die eigene Thätigkeit aussagen wolle (Meyer). P. giebt vielmehr die starken Wurzeln seiner Kraft an, die er, der an sich Kraftlose, in der Gnade Gottes erkennt. σὺν ἐμοί gehört daher, ob mit ob ohne Artikel, zu χάρις (s. Winer S. 128 §. 20, 2). Daher hat auch für den Fall der Weglassung Beza richtig bemerkt: „Paulum ita se ipsum facere gratiae administrum, ut illi omnia tribuat“. An ein: „nicht allein, sondern auch“ u. dergl. (s. Grot., Flatt u. M.) ist nicht zu denken.

V. 11. Οὖν) nimmt den durch V. 9. 10 unterbrochenen Gang der Rede wieder auf wie 8, 4, doch mit Rücksicht auf V. 9 f. — ἐκεῖνοι) d. i. die übrigen Apostel. V. 7. 8. 9 f. — οὕτω) so wie oben angegeben, dass nämlich Christus auferstanden sei, V. 4 f. u. s. V. 12. — καὶ οὕτως) „und auf diese Weise“, in Folge dessen nämlich, dass euch die Auferstehung Jesu verkündigt wurde, seid ihr gläubig geworden (ἐπιστ. wie V. 2). — Beachte noch den apologetischen Blick apostolischen Selbstgeföhls, welchen er mit εἶπε σὺν ἐγῶ, εἶτε ἐκεῖνοι auf diejenigen fallen lässt, welche seine Apostelwürde und die volle Zuverlässigkeit seiner Verkündigung bezweifeln konnten.

V. 12—19.\*\*) Consequenzen der Auferstehungsleugnung. Nachdem P. den nothwendigen Zusammenhang

\*) Augustin de grat. et lib. arb. 3 sagt: „non ego autem, i. e. non solus, sed gratia Dei mecum; ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo“. Damit aber ist das Verhältniss der Gnade zur Individualität, wie es Paulus durch οὐκ ἐγώ, ἀλλὰ ausgedrückt hat, ganz vernachlässigt.

\*\*) Zur Textkritik: V. 14. κενὴ καὶ) lect. rec. Scholz: κενὴ δὲ καὶ, gegen entscheidende Zeugen. — V. 15. εἶπερ — ἐγείρονται) die Worte fehlen in DE Pesch. Iren. Tert. al. Sie konnten in Folge eines Augenfehlers leicht fortfallen. — V. 19. ἐν Χριστῷ) steht vor ἡλικιότης



zwischen der (nicht bezweifelten) Auferstehung Christi und der Auferstehung der Todten, d. i. der im Glauben an Christus Verstorbenen festgestellt hat, handelt er von den Folgen der Leugnung dieses Zusammenhangs mit besonderer Rücksicht auf die Verkündiger des Evg. (V. 13—15) und auf die Gläubigen (V. 16—18). — *Χριστός* hat im Vordersatze den Hauptnachdruck; daher die Stellung. — *πῶς* Ausdruck des Befremdens; „wie ist es doch möglich, dass“. 14, 7. 16. Rom. 3, 6. 6, 2. 8, 32. 10, 14. Gal. 2, 14. Die logische Richtigkeit des Befremdens beruht darauf, dass die Behauptung, Erstehung Todter gebe es nicht, per consequentiam auch die Auferstehung Christi verneint. V. 13. — *τινές* quidam, quos nominare nolo. S. Herm. ad Viger. S. 731, auch Schoem. ad Is. S. 250. *ἐν ὑμῖν* ist einfach „in eurer Gemeinde“, ohne gegensätzlichen Accent gegen Nichtchristen (Krauss). — *ἀνάστασις νεκρῶν* dieser Terminus war wohl in der Gemeinde üblich. Dass *νεκρῶν* nicht auf die Todten überhaupt, sondern auf die gläubig Verstorbenen geht, folgt daraus, dass 1) in dieser Abhandlung nur von der Auferstehung der Gläubigen gehandelt wird, 2) dass die Anerkennung des von dem Ap. constatirten Zusammenhangs zwischen der Auferstehung Christi und der Todtenauferstehung das Erleben Christi zur Voraussetzung hat (Rom. 6, 5), 3) dass *νεκροί* auch V. 29 und 52 sicher auf Gläubige sich bezieht. — *οὐκ ἔστιν* „findet nicht statt, giebt es nicht“. Vrgl. Eph. 6, 9. Matth. 22, 23. Act. 23, 8. Vrgl. auch Plat. Phaed. S. 71 E: *εἴπερ ἔστι τὸ ἀναβιώσκεισθαι*. Aesch. Eum. 639: *ἅπαξ θανόντος οὗτις ἐστ' ἀνάστασις*.

V. 13. *Δέ* Nicht weiterführend (Meyer), sondern im Gegensatz zum vorher angeführten Zweifel die denselben beseitigende Behauptung einführend, an die sich die deductio ad absurdum reiht. — *οὐδέ* „auch nicht“. Meyer erkennt hier einen Schluss nach dem Grundsatz: „Sublato genere tollitur et species“ (Grot.); denn Christus sei auch ein *νεκρός* geworden und war nach seiner menschlichen Wesenheit von den übrigen Menschen nicht verschieden. Vrgl. ausser Krauss und Baur schon Theodoret: *σῶμα γὰρ καὶ ὁ δεσπότης εἶχε Χριστός*. Die Auferstehung betraf ja, wie auch der Tod, nur die menschliche Existenzform. Das *σῶμα* Christi (11, 24. Rom. 7, 4), das *σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* (Kol. 1, 22

---

bei NABD\*EFG Minusk. Vulg. It. Goth. u. m. Vätern. Daher von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. recipirt, zumal da diese Stellung nicht leichter als die der Recepta und mithin das grosse Uebergewicht der Zeugen um so entscheidender ist.

vrgl. Eph. 2, 15) wurde getödtet und stand wieder auf, was unmöglich gewesen wäre, wenn überhaupt *ἀνάστασις νεκρῶν* (leibliche Wiederbelebung leiblich Gestorbener) ein Unding wäre. Vrgl. Knapp Scr. var. arg. S. 316. Usteri S. 364 f. v. Heng. S. 68 f. Zwar wird in dieser Hinsicht Rückert nicht im Recht bleiben, wenn er insofern die Zugkraft der Schlussreihe bemängelt, als er in Christus ein Wesen höherer Natur, den Logos Gottes sieht, für den die Gesetze der geschaffenen Menschen nicht gelten. Wohl aber ist anzuerkennen, dass es mit der Auferstehung des Herrn sich dennoch anders verhalte wie mit der Todtenauferstehung überhaupt. Sie ist eine integrierende Heilsthat Gottes, an der die Gläubigen theilhaben, insofern sie mit Christus begraben sind in den Tod. Deshalb liegt hier überhaupt kein Schluss vor, sondern der heilsgeschichtliche Zusammenhang zweier Thatsachen wird constatirt. Demnach ist auch Calvins Fassung (vrgl. Chrys., Theophyl.) abzulehnen, der des Ap. Meinung folgendermassen ausdrückt: „quia enim non nisi nostra causa resurgere debuit: nulla ejus resurrectio foret, si nobis nihil prodesset“. Vrgl. Erasm. Paraphr. Denn hiernach würde aus dem *ἀνάστασις νεκρ. οὐκ ἔστιν* nicht folgen, dass Christus nicht auferstanden sei, sondern nur, dass seine Auferstehung ihren Zweck nicht erfülle. Ohne ersichtlichen Grund leugnet man übrigens, dass der Gedanke, Christus sei *ἀπαρχή* der Auferstehung (V. 20), hier bereits dem Ap. vorschwebe (so Chrys., Theophyl. u. m. auch de Wette u. Osiand.; Meyer dagegen), da derselbe doch die Wahrheit ausspricht, auf welcher das in Form eines hypothetischen Schlusses ausgesprochene Axiom V. 13 ruht.

V. 14. *Ἀέ*) weiterführend. Ohne die Auferstehung Jesu, was sind wir mit unserer Predigt! was ihr mit eurem Glauben! Bei ersterem verweilt V. 15, auf letzteres kommt V. 16 f. zu reden. \*) — *ἄρα*) ist das einfache „mithin, also“ (rebus ita comparatis). S. gegen Hartung's Ansicht, dass es das Unerwartete einführe (dies kann im Zusammenhange, aber nicht in der Partikel liegen), Klotz ad Devar. S. 160 f. — *κενόν* und *κενή* ist mit lebhaftem Nachdrucke an die Spitze gestellt. — *οὐκ ἐγγήγ.*) d. i. „im Grabe geblieben ist“. — *κενόν*) „leer, d. i. ohne Realität“ (Eph. 5, 6. Kol. 2, 8), ohne wirklich existenten Inhalt, insofern nämlich die Erlösung in Christo und ihre Vollendung durch die messianische *σωτηρία* der Inhalt der Predigt, diese Erlösung aber nicht ge-

\*) Meyer zieht V. 16 zu V. 15, jedoch markirt derselbe, da er den Hauptsatz (V. 13) recapitulirt, einen Absatz.

schehen und das messianische Heil ein Unding ist, wenn Christus nicht auferstanden ist. Vrgl. V. 17. Rom. 1, 4. 4, 25. 8, 34. — καί) „auch“. Wenn von Christo gilt, dass er nicht erstanden ist, so gilt auch von unserer Predigt, dass sie leer ist. — ἡ πίστις ὑμῶν) „euer Glaube an Jesum als den Messias \*), V. 11. Christus wäre ja der Erlöser und Versöhner nicht, als welcher er doch der Inhalt eures Glaubens ist. (Krauss S. 74 f.) Vrgl. Simonid. b. Plat. Prot. S. 345 C.: κενεὸν — ἐλπίδα. Soph. Ant. 749: κενὰς γνώμας. Eur. Iph. A. 987. Hel. 36.

V. 15. Nach V. 14 setzt Lachm. nur ein Komma, und zwar mit Recht (gegen Meyer); denn Schlag auf Schlag, in lebhafter Vergewärtigung spricht der Ap. die Consequenzen aus. Das Gewicht des Gedankens wird dadurch nicht gemindert; es liegt in dem gotteslästerlichen ψευδομαρτ. τοῦ Θεοῦ. Hierbei muss τ. Θεοῦ dem Folgenden gemäss Genit. objecti sein (nicht subjecti, wie Billr. will: „falsche Zeugen, die Gott hat“, vrgl. Osiand. u. M.): „Leute, welche Falsches gegen Gott gezeugt haben“. — κατὰ τοῦ Θεοῦ) ist nicht mit Erasm., Beza, Wolf, Raphel, de Wette u. M. „in Ansehung Gottes, von Gott“ (Schaeff. ad Dem. I. S. 412 f. Valck. ad Phoen. 821. Lobeck ad Phryn. S. 272) zu fassen; denn der Context verlangt die möglichst gottwidrige Beziehung und daher den Sinn: „wider, adversus“ (Vulg.). Vrgl. Matth. 26, 59. 62. 27, 13. Mark. 14, 56. 60. 15, 4 al. Xen. Apol. 13: οὐ ψεύδομαι κατὰ τοῦ Θεοῦ. Plat. Gorg. S. 472 B. Jede bewusst oder unbewusst falsche Zeugnissabgabe, dass Gott etwas gethan habe, ist Zeugniss wider Gott, weil Missbrauch seines Namens und Verletzung seiner Heiligkeit. Dass keine Nöthigung vorliegt, ein wissentlich falsches Zeugniss anzunehmen, erfolgt aus ἐνρισκόμεθα: indem ihr Verfahren als Zeugen beurtheilt wird, ergiebt sich dasselbe als ψεῖδος. Sie selbst können in gutem Glauben dafür eingetreten sein. — ὃν οὐκ ἤγειρεν, εἰπερ ἄρα etc.) „welchen er nicht erweckt hat, wenn wirklich also (wie behauptet wird) Todte nicht erweckt werden“. Ueber εἰ ἄρα und εἴπερ ἄρα Klotz a. a. O. S. 178. 528. Beachte hier 1) die Gleichheit der Kategorie, in welche P. die Auferstehung Christi und die leibliche Todtenerstehung setzt; 2) die Heiligkeit des apost. Zeugnisses für erstere; 3) den schwärmerischen Selbstbetrug,

\*) Die Lesart ἡμῶν, welche Olsh. aus gänzlicher Verkennung des Zusammenhanges vorzieht, hat nur die Beglaubigung von BD\* Minusk. u. einigen Verss. u. Vätern; sie ist mechanische Wiederholung des vorherigen ἡμῶν.

welchem er verfallen wäre, wenn die Erscheinungen des Auferstandenen psychologische Hallucinationen gewesen wären, so dass die ganze Umwandlung des Saul zum Paulus, ja sein ganzes Evangel. auf diesem Selbstbetrüge ruhen würde, und dieser Selbstbetrug auf einer Geistesschwäche, welche mit seiner sonst bekannten Stärke und Schärfe des Verstandes gänzlich unvereinbar wäre.

V. 16. Da eine „feierliche Wiederholung“ kein Beweis ist, wird man das folgende nicht für „den Beweis des ὃν οὐκ ἤγειρεν, εἶπερ“ — halten dürfen (Meyer), sondern für die Einführung eines neuen Gesichtspunktes, unter welchem dieselbe Wahrheit betrachtet wird: was folgt aus der Leugnung für die Gläubigen in Sonderheit?

V. 17. 18 schliesst sich an V. 16 wie V. 14 f. an V. 13. — *ματαιία*) „eitel, vergeblich“, mit Nachdruck voran, wie nachher *ἔτι*. Vrgl. V. 14. Der Wortsinn kann mit *κενή* V. 14 gleich sein (vrgl. *μάταιος λόγος*, Plat. Legg. 2. S. 654 E. Herod. 3, 56, *μάταιος δοξασοφία* Plat. Soph. S. 231 B, *μάταιος εὐχή* Eur. Iph. T. 628 u. drgl. Jes. 59, 4. Sir. 31, 5. Act. 14, 15. 1 Kor. 3, 20), worauf im wesentlichen auch Hofm. hinauskommt, die *πίστις ματαιία* davon erklärend, dass man sich grundlos dessen getröstet, was keine Wahrheit hat. Aber das Folgende zeigt, dass hier zugleich die Erfolglosigkeit, die Verfehlung des Ziels bezeichnet wird (vrgl. Tit. 3, 9. Plat. Tim. S. 40 D. Legg. 5 S. 735 B. Polyb. 6, 25, 6. 4 Makk. 6, 10). Diese wird nämlich durch *ἔτι ἐστὲ ἐν τ. ἁμ. ὑμ.* nach ihrem furchtbaren Ernst charakterisirt: „so seid ihr noch in euren Sünden“, d. h. so seid ihr eure (vorchristlichen) Sünden noch nicht losgeworden, noch nicht aus dem Schuldverbanne derselben ausgetreten. Denn wenn Christus nicht auferstanden ist, so ist auch die Versöhnung mit Gott und Rechtfertigung nicht geschehen; ohne seine Auferweckung wäre sein Tod nicht Erlösungstod. Rom. 4, 25. Zum Ausdrucke vrgl. 3 Esr. 8, 76. Thuc. 1, 78, auch Joh. 8, 21. 24. 9, 41. Zur Sache Weiss, neutstmtl. Theol. S. 314 f. — *ἄρα καὶ οἱ κοιμηθ.* etc.) eine neue Folge von *εἰ δὲ Χ. οὐκ ἐγήγ.*, aber durch *ἄρα* aus dem unmittelbar vorhergehenden *ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτ. ὑμ.* weitergeschlossen: „so sind mithin (da auch sie keine Sühnung erlangt haben können) auch die Entschlafenen“ u. s. w. — *οἱ κοιμηθ.*) beachte den Aor.: „die entschliefen“, womit das zu verschiedenen Zeiten erfolgte Sterben der einzelnen ausgedrückt wird. Anders V. 20. Vrgl. 1 Thess. 4, 14 f. — *ἐν Χριστῷ*) denn sie starben \*) so, dass sie während ihres Sterbens nicht ausser

\*) *κοιμᾶσθαι* ist der solenne neutestam. Euphemismus für sterben

Christo, sondern durch den Glauben an ihn in seiner Lebensgemeinschaft waren. Vrgl. 1 Thess. 4, 16. Apoc. 14, 13. Es ist weder mit Grot. (vrgl. schon Chrys. und Theodoret) bloss an die Märtyrer (*ἐν* = *propter*), noch mit Calov. in dogmatischer Erweiterung des historischen Sinnes auch an die Gläubigen des A. T. (sogar an Adam) zu denken, denn beides ist ohne Grund des Contextes, sondern an die gestorbenen Christen. — *ἀπώλοντο* „sie sind zu Grunde gegangen“, weil in ihrem Tode dem Strafzustande im Hades verfallen (s. z. Luk. 16, 23), da sie ja ohne Sühnung ihrer Sünde gestorben sind. Menoch., Beng., Heydenr. u. M.: „sie sind vernichtet worden“. Meyer lehnt diese Fassung ab mit der Bemerkung, aus *ἐτι ἐστὲ ἐν τ. ἀμ. ὑμ.* folge in Betreff der Gestorbenen die *ἀπώλεια* im Hades. Aber weshalb nicht auch die Vernichtung? Ist nicht auch sie im Gegensatz zur *δόξα*, die den Christen wirklich erwartet, ein schrecklicher Lebensverlust? Zugleich ist hinsichtlich des *ἀπόλλυσθαι* zu bemerken, dass Meyer's Erklärung von einem Strafzustand im Hades sich weder auf alttestamentliche noch auf paulinische Aussprüche gründet, sondern auf ein evangelisches Bildwort, dem es allerdings an Parallelen nicht fehlt.

V. 19. Abschluss der Gedankenreihe. Trauriges Loos der Christen (nicht bloss der Apostel, wie Grot. u. Rosenm. wollen) wenn es mit diesem *οἱ κοιμηθέντες ἐν Χ. ἀπώλοντο* seine Richtigkeit hat. „Wenn wir weiter nichts als solche sind, die in diesem Leben auf Christum ihre Hoffnung haben, so sind wir elender u. s. w.“ Meyer nimmt die Aussage in unmittelbarem Gegensatz zu *κοιμηθέντες*, daher falle in *ἐν τ. ζωῇ ταύτῃ* der Hauptaccent auf *τῇ ζωῇ*, als Gegentheil von *κοιμηθέντες* (vrgl. Rom. 8, 38. 1 Kor. 3, 22. Phil. 1, 20. Luk. 16, 25), nicht auf *ταύτῃ*, und der Sinn sei: „Wenn die Hoffnung der künftigen Herrlichkeit (dieses Object der christlichen Hoffnung verstehe sich von selbst, 13, 13. Rom. 5, 2), welche der Christ in seinem zeitlichen Leben auf Christum setzt, mit diesem Leben zu nichte geht, indem ihn der Tod in einen Zustand versetzt, durch welchen sich die

---

(vrgl. V. 6. 11, 30) und berechtigt keineswegs zu der schriftwidrigen Annahme eines Seelenschlafs, welchen Paulus geglaubt habe. Im euphemistischen Charakter jenes Ausdrucks aber, welchen auch die Classiker haben (Jacobs ad Del. epigr. 8, 2), liegt wohl der Grund, weshalb er ihn niemals vom Tode Christi gebraucht. Dies bemerkt schon Phot. (Quaest. Amphiloch. 187): *ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ Χριστοῦ θάνατον καλεῖ, ἵνα τὸ πάθος πιστώσῃται· ἐπὶ δὲ ἡμῶν κοίμησιν, ἵνα τὴν οὐκ ἐκείνου παραμυθῇσιν.* *Ἐνθα μὲν γὰρ παρεχώρησεν ἡ ἀνάστασις, θαβύρων καλεῖ θάνατον· ἔνθα δὲ ἐν ἐλπίσιν ἔτι μένει, κοίμησιν καλεῖ etc.*



christliche Hoffnung als Täuschung ausweist, nämlich in den Zustand der ἀπώλεια: so sind wir Christen elender u. s. w.“ Doch entspricht dieser Gedanke der Tragweite des Ausspruchs, der selbständig an das Frühere tritt und durch keine Partikel ihm untergeordnet ist, nicht. Nicht die Rücksicht auf Leben und Tod, sondern die Rücksicht auf den ganzen Lebensertrag macht den Christen zum Erbarmungswürdigsten unter der Voraussetzung, dass Todte nicht auferstehen. „Darin liegt das furchtbare, dass der Christ erkennen muss, die sein ganzes Leben bestimmende Hoffnung sei eine falsche Hoffnung und der Glaube an den Sieg über Sünde und Tod sei eine Einbildung“. — Meyer selbst, seine Fassung damit aufhebend, stimmt dem bei, wenn er ausführt, dass die Begründung des ἐλλεινότεροι π. ἀνθ. aus dem unterscheidenden Verhältniss der Christen von selbst sich ergebe, indem sie nämlich um des Gehofften willen Entsagung, Selbstverleugung, Leiden und Drangsale (Rom. 8, 18. 2 Kor. 4, 17 f. Kol. 3, 3) über sich nehmen und dann doch im Tode der ἀπώλεια verfallen. In diesem Zusammenhange des Zustandes bis zum Tode mit der Täuschung nach dem Tode läge das ἐλλεινόν, das tragische Nichts des christlich sittlichen Eudämonismus, welcher in Christo seine geschichtliche Grundlage und göttliche Berechtigung sieht. Die Ungläubigen hingegen leben sorglos und den Augenblick genießend dahin. Vrgl. V. 32 u. s. d. Ausführung Calvin's. — Μόνον gehört zu dem ganzen ἐν τ. ζ. τ. ἐν Χ. ἡλπιότες ἐσμέν, so dass das Adverb. mit Nachdruck nachgesetzt ist (Kühner ad Xen. Anab. 2, 5, 14. 2, 6, 1), nicht bloss zu ἐν τ. ζ. ταύτῃ, wie man gewöhnlich erklärt: „wenn wir solche sind, die nur für dieses Leben („dum hic vivimus“, Pisc.) ihre Hoffnung auf Christum gesetzt haben“, Billr. Diese Trajection von μόνον wäre höchst gewaltsam und irrationell. Das Perf. ἡλπιότες zeigt den während dieses Lebens dauernden Fortbestand der gefassten Hoffnung an. 2 Kor. 1, 10. 1 Tim. 4, 10 al. S. Bernhardt S. 378. Ast ad Plat. Leg. S. 408. Vrgl. das häufige εὐλπα bei Homer, Duncan Lex. ed. Rost. S. 368. Dass das Hoffen mit dem gegenwärtigen Leben ein Ende habe, liegt nicht im Perfecto (Hofm.), sondern in der ganzen Aussage εἰ bis μόνον. Das Partic. aber mit ἐσμέν steht nicht für das Temp. finit., sondern das Prädicat wird absonderlich herausgestellt (Kühner II. S. 35), so dass nicht gesagt wird, was wir thun, sondern was wir sind (Hoffer). Vrgl. schon Erasm. Annot. Zu ἐν Χριστῷ vrgl. Eph. 1, 12. 1 Tim. 6, 17; die Hoffnung ist in Christo reposita, beruht in Christo. Vrgl. πιστεύειν ἐν, s. z. Gal. 3, 26. Unrichtig verbindet Rück. ἐν Χ. mit μόνον

(gleich ἐν μόνῳ τῷ Χ.): „Wenn wir im Laufe dieses Lebens unser ganzes Vertrauen auf Christum allein gesetzt, und jeden andern Grund der Hoffnung verschmäh't, jeden andern Quell der Glückseligkeit verachtet haben (am Ende unsers Lebens), und doch Christus nicht auferstanden — —, von dem Verheissenen nichts zu leisten vermögend ist: dann sind wir die unglücklichsten u. s. w.“ Dagegen entscheidet sowohl die Stellung von μόνον, als auch die ganz willkürliche Suppletion des bedingenden Hauptgedankens („und wenn doch Christus nicht auferstanden“). Nach Baur soll gesagt sein: „wenn der ganze Inhalt unsers Lebens das blossе Hoffen war“, welches nämlich nie in Erfüllung geht. Aber so wird dem ἡλπιότες eine Prägnanz untergelegt, welche wenigstens durch die Stellung: εἰ ἡλπιότες μόνον ἐσμὲν etc. hätte angedeutet sein müssen. — ἐλεεινότεροι πάντ.) „bemitleidenswerther als alle Menschen“, welche nämlich ausser uns Christen noch da sind. Vrgl. d. Stellen b. Wetst. Ueber die auch bei Plato (gegen Ast) u. A. gangbare Form ἐλεεινός statt ἐλεινός s. Lobeck ad Phryn. S. 87. Bornem. ad Xen. Anab. 4, 4, 11. Lips.

V. 20—28. \*) Nein, in diesem unglücklichen Zustande sind wir Christen nicht; Christus ist erweckt καὶ τὴν τοῦ ἡμετέρου σωτῆρος ἀνάστασιν ἐχέγγυον (Gewähr) τῆς ἡμετέρας ἐχομεν ἀναστάσεως, Theodoret. Darum reiht der Ap., von der Betrachtung der furchtbaren Folgen der Auferstehungsleugnung sich abwendend, in der sieghaften Gewissheit seines Glaubens einen Ausblick auf die unter der Voraussetzung desselben sich verwirklichende Entwicklung des Gottesreichs an.

---

\*) Zur Textkritik: V. 20. Nach κεχοιμ. hat lect. rec. gegen entscheid. Zeugen die Ergänzung ἐγένετο. — V. 21. ὁ θάνατος) Der Artikel fehlt bei **NA**BD\*K Or. Dial. c. Marc. Cyr. Dam. al., getilgt von Lachm., Rück., Tregell, Tisch. VIII, Meyer (der ihn aus Rom. 5, 12 entlehnt hält). Für ihn zeugen Db\*EFGLP Orig. cat. Euseb. Did. al. Es scheint wahrscheinlicher, dass er wegen der Übereinstimmung mit dem artikellosen ἀνάστασις in den oriental. Hdschr. u. der Correctur von D fortgelassen ist. — V. 24. Statt der von Reiche vertheidigten Recepta παραδῶ haben BFG παραδιδῶι, und **NA**DEF Minusk. Väter παραδιδῶ; jenes von Lachm., Tregell., Tisch., dieses von Rück. vorgezogen. — Meyer hält den Aor. für eine durch ὅταν καταργήσῃ den Abschreibern, welche das verschiedene Verhältniss beider Sätze nicht fassten, sehr nahe gelegte Correctur. Aber sowohl das Schwanken der Zeugen zwischen παραδιδῶ u. παραδιδῶι (gleichfalls Coniunctivform, s. Buttm. S. 40), als auch die gute Beglaubigung von παραδῶ in der oriental. und occidental. Tradition (KL Minusk. It. Vulg. Orig. Euthal. Tert. Ambrst.: tradiderit) entscheidet für letzteres. — V. 25. ἂν vor θῇ (lect. rec. u. Scholz) fehlt bei überwiegenden Zeugen und ist aus d. LXX. Ps. 110, 1 eingekommen.

Irrig haben manche (Flatt vrgl. Calvin z. V. 29) V. 20—28 als Episode betrachtet. Die Verse enthalten vielmehr die nothwendige Ergänzung der vorhergehenden Betrachtung, indem sie die positive Bedeutung des Glaubens an die Auferstehung sichern. — Ueber den Charakter des Abschnitts s. Heinrici S. 491 f. Zum ganzen vrgl. den trefflichen Aufsatz von W. Grimm, üb. d. Stelle 1 Kor. 15, 20—28. Ztschr. f. W. Th. 1873 S. 380 f. — *νυνὶ δέ*) „jam vero, so aber, wie sich die Sache wirklich verhält“. Vrgl. 13, 13. 14, 6 al. — *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμ.*) als Erstling der Entschlafenen, prädicative Näherbestimmung zu *Χριστός*, insofern er aus den Todten erweckt ist. Vrgl. zu *ἀπαρχή* von Personen 16, 15. Rom. 16, 5. Jak. 1, 18. Plut. Thes. 16. Der Sinn ist: „Christus ist erweckt, so dass er dadurch mit der Auferstehung der Entschlafenen überhaupt den heiligen Anfang gemacht hat (vrgl. V. 23. Kol. 1, 18. Apoc. 1, 5. Clem. Cor. I, 24)“. Ob P. bei *ἀπαρχή* gerade an eine bestimmte Erstlingsgabe als concrete Folie seiner Vorstellung gedacht habe (vrgl. Rom. 11, 16), namentlich an die Garben des Passahfestes Lev. 23, 10 (Beng., Osiand. u. M.), muss, da er nichts Näheres andeutet, auf sich beruhen. Der Genit. ist partitiv. S. z. Rom. 8, 23. — Dass bei *τῶν κεκοιμ.* an die Gläubigen zu denken sei, ist sowohl aus diesem Worte selbst, welches im N. T. immer nur vom Tode der Heiligen gebraucht wird, als auch aus der durch *ἀπαρχή* bezeichneten Gemeinschaft mit Christo zu entnehmen. Und zwar ist die Gesamtheit der verstorbenen Gläubigen gedacht, mit Einschluss also auch derer, welche bis zur Parusie noch entschlafen werden und dann auch zu den *κεκοιμημένοις* (den Schlafenden) gehören; s. V. 23. An sich schliesst dies nicht aus, dass Christus der Todtenerwecker auch der Ungläubigen ist; aber ihre *ἀπαρχή* ist er nicht; hier ist er also nicht in dieser Beziehung betrachtet, wie z. B. in der parabolischen Darstellung Matth. 25, 31 f. vorausgesetzt ist. Dass übrigens die vor Christo und von Christo selbst Erweckten (wie Lazarus) auch die von Aposteln Erweckten das *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμ.* nicht unwahr machen, erhellt daraus, dass keiner vorher zum Leben in Christo erweckt war; Henoeh und Elias aber (Gen. 5, 24. 2 Reg. 2, 11) starben gar nicht. So bleibt Christus *πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* Act. 26, 23. Aber das *ἀπαρχή* lässt von dem Anbruch der eschatologischen Heilsordnung, als bereits geschehen, schon auf die Gewissheit der künftigen Vollendung derselben blicken. „Christus der Auferstandene ist der Anfang der Endgeschichte“ (Luthardt).

V. 21. Begründung des charakteristischen *ἀπαρχὴ τῶν*

κεκοιμ. „Denn sintemal (da ja, 1, 21 f. 14, 16. Phil. 2, 26) durch einen Menschen der Tod vermittelt ist, so ist auch durch einen Menschen Todtenerstehung vermittelt“. Zu ergänzen ist einfach *ἔστι*; der Schluss aber ist nicht (Calvin u. V.) *e contrariis causis ad contrarios effectus*, sondern, wie das zweimalige nachdrücklich an die Spitze gestellte *δι' ἀνθρώπου* zeigt: *a causa mali effectus ad similem causam contrarii effectus*. Das Uebel, welches durch einen menschlichen Urheber entstanden sei, werde nach göttlicher Ordnung auch durch einen menschlichen Urheber gehoben. Wie diese verschiedenen Wirkungen jede durch einen Menschen vermittelt seien, setzt P. bei seinen Lesern als aus den Belehrungen, welche er ihnen mündlich gegeben haben muss, bekannt voraus, erinnert sie aber daran durch V. 22. — *ὁ θάνατος*) wie Rom. 5, 12. — *ἀνάστασις νεκρῶν*) „Auferstehung Todter“, abstract ausgedrückt, die Sache begrifflich und im allgemeinen bezeichnet. So auch *θάνατος*, ohne Artikel; s. d. krit. Anm.

V. 22. Begründende Nähererklärung zu V. 21, so dass das erste *δι' ἀνθρώπου* durch *ἐν τῷ Ἀδάμ*, desgleichen *θάνατος* durch *πάντες ἀποθνήσκουσιν* u. s. w. in concreto bestimmt wird. — *ἐν τῷ Ἀδάμ*) „In Adam ist es ursächlich begründet, dass alle sterben“, insofern nämlich durch Adam's Sünde der Tod zu allen durchgedrungen ist, Rom. 5, 12, wobei nur Christus selbst, welcher sich als der Sündlose in freiem Gehorsam gegen den Vater dem Tode unterwarf (Phil. 2, 8. Rom. 5, 19), eine selbstverständliche Ausnahme bildet. — *ἐν τῷ Χ.*) denn in Christo liegt Grund und Ursache, dass bei der endgeschichtlichen Vollendung seines Erlösungswerkes der durch Adam über alle gekommene Tod wieder aufgehoben und alle, die *ἐν Χριστῷ* sind, durch die Auferweckung der Todten werden lebendig gemacht werden. So wird also allerdings keiner lebendig werden ausser in Christo\*); Meyer fügt hinzu: aber dies wird alle treffen. Da nämlich *πάντες* nicht auf die Gesammtheit der Gläubigen zu beschränken, sondern ganz allgemein zu nehmen ist, so ergiebt sich näher als Idee des Ap.: Christus ist, wenn er in seiner Herrlichkeit erscheint, nicht bloss für seine Gläubigen der Lebendigmacher; er macht sie (durch die Auferweckung und beziehungsweise durch die Verwandlung, V. 51) lebendig zur ewig messianischen *ζωή* (Rom. 8, 11): sondern seine lebendigmachende Wirksamkeit erstreckt sich auch nach

\*) v. Zezschwitz in d. Erlang. Zeitschr. 1863. Apr. S. 197. Vrgl. auch Luthardt v. d. letzten Dingen S. 125.

der andern Seite hin, nämlich auf die Ungläubigen, welche den nothwendigen Gegensatz der vollendeten Erlösung erfahren müssen; diese erweckt er zur Auferstehung der Verdammniß. So stimme P. mit Joh. 5, 28 f. Matth. 10, 28, und so finde sein Act. 24, 15 berichteter Ausspruch an u. St. (vrgl. z. Phil. 3, 11) seine Bestätigung. — Aber weshalb ist πάντες ζωοπ. ganz allgemein zu nehmen? Meyer verbreitet sich darüber mit Folgendem: es sei nicht von dem in das Bewusstsein der Menschheit getretenen neuen Lebensprincip (Baur neut. Theol. S. 198), sondern nach dem Contexte und wegen des Futur. im eschatologischen Sinne zu fassen. An die Auferweckung aller zu denken (so auch Olsh., de Wette) fordere ἕκαστος V. 23; denn sonst wären die πάντες sämmtlich in der zweiten Classe ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ zu suchen, so dass οἱ τοῦ Χριστοῦ und die πάντες sich decken würden und von einem ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι in Bezug auf die πάντες gar keine Rede sein könnte. Sonach ist die einzige Stütze der Ansicht Meyer's die Berufung auf das Folgende, d. h. auf einen der dunkelsten und vieldeutigsten Aussprüche des Ap., für den Meyer's Deutung schwerlich aufrecht zu erhalten ist. Dagegen sind von Meyer selbst die Worte: ἀπαρχὴ τ. κεκ. V. 20 auf Christus und die Seinen richtig bezogen und die folgenden Verse richtig als Begründung dieses Hauptbegriffs erklärt worden. Da lässt er denn in der That keine Thüre offen, durch welche die Lehre von Christus als einem Erwecker auch der ἀπολλύμενοι Eingang finden könnte; denn das πάντες dient hier wie auch sonst nicht zum Ausdruck absoluter numerischer Vollständigkeit (s. 13, 7. Rom. 5, 15. 18. 19), sondern von den πάντες, die einerseits mit Christus, andererseits mit Adam verbunden sind und Kraft dieser Verbindung Entgegengesetztes erfahren, ist die Rede. Daher ist mit Recht von Flatt, Billr., Rückert, Osiand., v. Heng., Maier, Ewald, Hofm., Lechler (apostol. Zeitalter S. 145), Lutterb., R. Schmidt, paulin. Christologie S. 134 f., Weiss der Satz nur auf die Gläubigen bezogen worden und ζωοπ., das bisweilen ohne Prägnanz gebraucht wird (V. 36. Rom. 4, 17. 2 Kön. 5, 7. Nehem. 9, 6. Theod. Jes. 26, 14), auf das selige Leben zu beziehen. Damit ist es aber nicht gestattet, mit de Wette (vrgl. auch Neand. z. St. Messner Lehre der Ap. S. 291 f. Stroh Christus d. Erstl. d. Entschlaf. 1866 u. besonders die erschöpfende Abhandlung Grimm's) πάντες gleichfalls ohne Einschränkung zu nehmen und die Allgemeinheit aus der (nicht neutestamentlichen) ἀποκατάστασις πάντων zu erklären (vrgl. Weizel, Stud. u. Krit. 1836 S. 978. Kern, Tüb. Zeitschr. 1840. 3. S. 24).



Die Entscheidung über den Umfang der πάντες steht bei ἐν Χριστῷ. Dass Christus aber nicht als kosmisches Princip, wie Col. 1, 18 oder wie der Logos Philos hier zu nehmen ist, folgt aus ἀπαρχή τ. κ. Noch weniger ist der Wortsinn dahin zu ändern, dass man ihn nur von der Bestimmung\*) aller zur seligen Auferstehung fasst (J. Müller, Stud. u. Krit. 1835 S. 751), oder dass man die Bedingung hinzudenkt, welche für die Theilnahme am Heil überhaupt besteht (Hofm.), welche Verwandlung des kategorisch Gesagten in eine hypothetische Aussage baare Willkür ist. Vielmehr vergegenwärtigt die Aussage den für die Gläubigen gewissen Thatbestand. — Schon Ambros. und Theodoret haben übrigens πάντες ζωοπ. nicht bloss von der seligen Auferstehung, sondern überhaupt von der leiblichen Wiederbelebung und ohne Beschränkung oder Bedingtheit des πάντες verstanden, doch steht Chrys. (vgl. Catene zu 1 Kor. ed. Cramer S. 294) für die entgegengesetzte Auffassung ein. Gegen die Apokatastasis äussern sich überh. Philippi Glaubensl. III. S. 372 f. Martensen Dogmat. §. 286.

V. 23. „Jeder aber in seiner eigenen Abtheilung“ sc. ζωοποιηθήσεται. — τάγμα heisst nicht Reihenfolge, sondern ist ein militärisches Wort (Abtheilung des Heeres, Heerschaar, Xen. Mem. 3, 1, 11 u. s. d. Stellen b. Wetst. u. Schweigh. Lex. Polyb. S. 610 f.), so dass Paulus die verschiedenen Abtheilungen der Auferstehenden als verschiedene Heerhaufen versinnlicht. Es liegt darin die Vorstellung des Nebeneinander. Auch Clem. Cor. 1, 37 u. 41 ist diese Bedeutung festzuhalten. — ἀπαρχή Χριστός) „als Erstling Christus“, nämlich vivificatus est. Was im Zusammenhange mit der ἀπαρχή nach Verlauf des Zeitraums zwischen ihr und der Parusie erfolgen wird, gehört der Zukunft. Scheinbar also gehört ἀπαρχή X. nicht hieher, wo die Ordnung der künftigen Auferstehung (V. 22) dargestellt werden soll. Aber P. betrachtet die Auferstehung mit Einschluss Christi selbst als einen grossen zusammenhängenden Hergang, nur in zwei verschiedenen Acten erfolgend, so dass also zwar bei weitem der grösste Theil der Zukunft angehört, aber zur Vollständigkeit des Ganzen nicht bloss, sondern zugleich zur sichern Gewähr des Künftigen auch die ἀπαρχή nicht unerwähnt bleiben darf. Eine weitere Absichtlichkeit ist nicht einzulegen; namentlich kann P. den Vorstellungen, als müsste mit dem Führer gleich das ganze τάγμα lebendig werden (v. Zezschw.), oder warum

\*) Vgl. Krauss S. 107 f., welcher gleichfalls in der ganzen Gedankenreihe die ἀποκατάστασις τῶν πάντων findet (S. 115).

doch die in Christo Entschlafenen im Tode bleiben und nicht sofort erstehen (Hofm.), entgegenzutreten nicht beabsichtigen. Denn kein Leser konnte die wirkliche Todtenerstehung vor der Parusie erwarten; das war das Postulat der Christen-hoffnung. — Mit ἀπαρχή (vgl. V. 20) weicht übrigens P. wieder von seiner mit τάγματι ausgedrückten militärischen Vorstellung ab; er würde sonst ἀρχός, ἀρχηγός, ἑπαρχος, κο-  
ρονφαῖος oder etwas Aehnliches geschrieben haben. — οἱ τοῦ Χριστοῦ) die Christen, Gal. 5, 24. 1 Thess. 4, 16. — ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ) bei seiner Ankunft zur Errichtung des Messiasreichs. Matth. 24, 3. 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. Jak. 5, 7 f. 1 Joh. 2, 28. 2 Petr. 3, 4. Paulus bezeichnet also die nach Christo selbst (als der ἀπαρχή) auferstehenden τάγματα so: hernach werden die Bekenner Christi erweckt werden bei seiner Parusie. Gegen diesen einzig richtigen Wortsinn ist es, οἱ τοῦ Χριστοῦ auf die wahren Christen (οἱ πιστοὶ καὶ οἱ εὐδοκιμηκότες, Chrys.) zu beschränken und damit dem Gerichte (2 Kor. 5, 10. Rom. 14, 10) vorzugreifen, oder auch die Frommen des A. T. mit einzuschliessen, wie schon Theodoret u. wieder Maier gethan. Nicht minder wortwidrig ist's, die Parusie hinwegzudeuten, wie v. Hengel thut: „qui sectatores Christi fuerunt, quum ille hac in terra erat“. Dies ist grammatisch unrichtig, da der Artikel wiederholt sein müsste\*); dem Ausdrucke nach unzutreffend, da ἡ παρουσία τοῦ Χ. im ganzen N. T. die solenne, technische Bezeichnung der letzten Zukunft Christi ist; endlich dem Sinne nach verfehlt, da nur ein unwesentlicher, zufälliger Zeitunterschied des Bekenntnisses als das Massgebende herauskäme (Matth. 20, 16). — ἔπειτα ist einfach „hernach, darauf“, im Rückblicke auf die ἀπαρχή, nicht zunächst folgend, wie Hofm. will. Der Zwischenraum ist die bis zur Parusie laufende Zeit. Unzutreffend vergleicht Hofm. den Gebrauch des Worts Soph. Ant. 611, wo τὸ ἔπειτα steht und das unmittelbar zunächst Erfolgende bezeichnet; s. Schneidew. z. Soph. a. a. O., auch Herm. dazu: „a quo proximum est cum eoque cohaeret“.

V. 24. Εἴτα τὸ τέλος) sc. ἔσται. „Dann wird das Ende sein“. — Wovon? Je nachdem die Ausleger nur an die Auferstehung der Gläubigen oder auch der Ungläubigen denken, schwanken die Bestimmungen. An sich ist so viel sicher, dass τὸ τέλος ein von dem Vorhergehenden abzutrennendes

\*) weil ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ nicht mit οἱ τοῦ Χ. zur Einheit des Begriffes zusammenschmilzt, wie z. B. τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι 1 Tim. 6, 17, wo τοῖς πλουσ. durch den zeitlichen Zusatz eine wesentliche Modification des Begriffes erhält.

und dasselbe zugleich abschliessendes Moment anreihet, ferner dass die Bedeutung des *τέλος* durch die beiden ihm untergeordneten Bestimmungen *ὅταν* u. s. w. sich begrenzen lassen muss\*). Diese aber gehen nicht mehr auf die Auferstehung, sondern auf das, was Christus, nachdem *οἱ τοῦ Χριστοῦ* erweckt sind, thun wird, und zwar nicht in Bezug auf die Aufgeweckten, sondern in Bezug auf Gott und die widergöttlichen Mächte. Daher stösst die Erklärung Meyers\*\*): „das Ende der Auferstehung, der letzte Auferweckungsact“ vorweg auf Bedenken. Er verweist auf Beng.: „*correlatum primitiarum*“ (vgl. Matth. 24, 14, wo *τὸ τέλος* mit *ἀρχή* V. 8 correlat ist, auch Mark. 13, 7. 9); obwohl Christus nur der Gläubigen Erstling ist, so ist er doch damit zugleich der Anfang aller. Aber diese Analogie trifft nicht zu; und wenn auch nicht zu leugnen ist, dass *τέλος* ein technischer Begriff der eschatologischen Hoffnung ist, so bleibt doch eine nach dem jedesmaligen Zusammenhange sich modificirende Weite desselben zu wahren (s. die Note). Auf Grund seiner Deutung gewinnt Meyer Raum für die Einschaltung der Ungläubigen. Die Ordnung der Auferstehung sei diese: 1) mit Christo selbst hat sie bereits begonnen; 2) bei Christi Wiederkunft zur Errichtung des Reichs werden dann die Christen erweckt; 3) nachher — wie bald aber oder wie spät nach der Parusie, wird nicht gesagt — tritt der letzte Act der Auferstehung ein, ihr Schluss, welcher, wie sich nun nach dem Vorherigen von selbst versteht, die Nichtchristen betrifft\*\*\*). Auch diese sollen ja gerichtet werden (6, 2. 11, 32), wovon ihre Auferweckung die nothwendige Prämisse ist. Paulus habe also die Lehre des Judentums von einer zwiefachen Auferstehung

\*) Grimm im Lex. unter *τέλος*: qui finis intelligendus sit, relinquatur lectori e contextis perspicere; ita *τὸ τέλος* est finis „*adorum* Messiae“ Matth. 24, 6. 14 etc. Wie hier *τὸ τέλος* zu nehmen ist, zeigt 1, 8. 2 Kor. 1, 13; es bezeichnet die mit der Parusie eintretende Endvollendung. Vrgl. Weiss, neustamentl. Theol. S. 403. 409. Wenn aber Grimm (Z. f. W. Th. 1873 S. 385 f.) *τὸ τέλος* gleich *οἱ μὴ ὄντες τοῦ Χριστοῦ*, die auch eine fröhliche Auferstehung erfahren, setzt, so treffen diese Erklärung trotz ihres entgegengesetzten Gehalts die gegen Meyer gerichteten Einwürfe.

\*\*) Vrgl. Theodoret, Oecum., Cajet., Jehne, de resurr. carn. (Altona 1788 S. 19), Heydenr., Osiand., früher auch Grimm, Stud. u. Krit. 1850 S. 784. Meyer fordert für seine Erklärung, dass *τὸ τέλος* nur aus dem Vorhergehenden bestimmt werden darf. Aber wie ist es thunlich, das Folgende davon zu trennen?

\*\*\*) Auch v. Heng. fasst *τὸ τέλος* vom Schlussacte der Auferstehung, erklärt aber diesen in Folge seiner unrichtigen Fassung von *οἱ τοῦ Χ. ἐν τῇ παροῦσ. αἰτού*: „tum ceteri Christi sectatores, qui mortem subierant, in vitam restituentur“.

(Bertholdt Christol. Jud. S. 176 f. 203 f.) nach dem Vorgange Christi selbst (s. z. Luk. 14, 14. Joh. 5, 29) mit dem christlichen Glauben verbunden. Aber derartige Selbstverständlichkeit, wie Meyer sie annimmt, liegt doch mit nichts in der Aussage, deren Allgemeinheit keine sichere Handhabe zu irgend welchen Einlegungen bietet. Gewiss ist es richtig, dass auch die Nichtchristen gerichtet werden und dies einen Zustand für sie voraussetzt, in welchem sie fähig sind, die Entscheidung über ihr Loos zu vernehmen. Aber damit ist noch nicht eine besondere Erweckung für sie postuliert, und sollte der Ap. diese nur mit τὸ τέλος ausgedrückt haben? Lag es hier überhaupt in seinem Gesichtskreise, in einer Verhandlung, welche Zweifel an der Auferstehung bei Christen beseitigen will, Aufschlüsse einzufügen, welche τοὺς ἔξω angehen? Ist überhaupt die Annahme eines zwischen der Parusie und dem τέλος „fortgesetzten Siegens Christi über alle Feindesgewalt“ statthaft, da doch die Parusie, wie auch die Erläuterung des τέλος V. 24. 25 zeigt, der bereits vollendete Sieg ist? (Vrgl. Rückert, Usteri S. 344). Daher entspricht es vielmehr der Tendenz des Abschnitts, mit den meisten Auslegern nach Chrys. (auch Reiche, Ewald, Maier) τὸ τέλος von dem Ende des gegenwärtigen Weltalters\*), der Endvollendung (Weiss), dem schliesslichen Ausgang der Dinge, und zwar mit Beziehung auf die ἐν Χριστῷ zu verstehen, so dass nicht mit Beza, de Wette, Lechler, Luthardt (S. 127) an die Auferstehung aller Menschen zu denken ist. Zieht man dazu in Betracht, dass τὸ τέλος eintritt, wenn der Sohn das von ihm eroberte und verwaltete Reich dem Vater übergibt, so darf der Begriff näher bestimmt werden als Vollendung des Werkes Christi. Wenn aber Billr., Olsh., Ewald, Pfeiderer (Paulinism. S. 266 f.), Immer (neutestamtl. Theol. S. 355) meinen, dass zwischen dem τέλος und der Auferstehung Platz für die chiliastischen Hoffnungen der Apokalypse gewonnen werden könne\*\*), so ist dagegen zu constatiren,

\*) Vrgl. Calvin: „finis, i. e. meta cursus nostri, quietus portus, conditio nullis amplius mutationibus obnoxia“. Erasm. Paraphr.: „finis humanarum vicissitudinum“.

\*\*) Nach der Apokalypse 20, 1 f. ist zwischen der ersten und zweiten Auferstehung das tausendjährige Reich, welches damit endet, dass der Satan wieder losgelassen und wieder überwunden und in die Hölle geworfen wird. Olsh., welcher die Abweichung der paulin. Lehre von der Apokal. nicht zugiebt, meint, die Offenbarung, welche die Lehre ex professo behandle, sei nur ausführlicher. Allein dieses würde nur dann gelten, wenn sich Paulus sonst noch als Chiliast zu erkennen gegeben hätte. Dies hat er aber nirgends gethan, so oft er auch Gelegenheit dazu hatte. Im wesentlichen wie Olsh. noch de Wette und

dass P. keine doppelte Auferstehung lehrt und dass nach der Ueberwindung aller Feinde, welche dem τέλος vorangeht, sofort die Uebergabe des Reichs an Gott den Vater eintritt. Einen Unterschied zwischen relativer und absoluter Vollendung, wie auch Meyer ihn zu Gunsten seiner Fassung annimmt, macht P. jedenfalls nicht. Zurückzuweisen ist endlich die Erklärung Hofm.'s (vgl. auch dessen Schriftbew. II. 2. S. 657), der τὸ τέλος adverbial nimmt und dann die beiden mit ὅταν eintretenden Sätze zu Vordersätzen von ἐσχατος ἐχθρὸς καταργ. ὁ θάνατος V. 26 macht, so dass δεῖ γὰρ αὐτὸν etc. V. 25 dem zweiten jener beiden Vordersätze als zwischen ihm und dem Nachsatze eingefügte Begründung zufällt: dann wird schliesslich, wenn — —, wenn — — der letzte Feind vernichtet werden. Diese Vernichtung des Todes schliesse die Lebendigmachung solcher ein, die, zum Leben verordnet, bei Leibes Leben Christo nicht angehört hätten, und so bestehe aus diesen ein zweites τάγμα, für dessen Möglichkeit Hofm. Rom. 2, 15 f. anführt. Aber wie contort und gewaltsam werden so die einfachen, klar und logisch verlaufenden Sätze des Ap. verschränkt, um doch endlich ein zweites τάγμα herauszubekommen, welches aber nicht etwa dasteht, sondern nur zwischen die Zeilen gestellt wird, und zwar ein solches τάγμα, welches der neutestam. Eschatologie völlig fremd und am wenigsten durch Rom. 2, 15 f. (s. z. d. St.) auch nur als möglich zu begründen ist! Und wie unpassend wird der gleichwohl mit feierlichen Schriftworten auftretende V. 25 als untergeordneter Begründungssatz behandelt, der die Kette von Vordersätzen bis zum endlichen kurzen Hauptsatz nur noch länger und schwerfälliger macht. Gleichwohl bedient sich P. in diesem ganzen Abschnitte nur kurzer einfacher Satzbildungen ohne alle periodische Verschlingung. Und wäre auch gegen die adverbiale Fassung von τὸ τέλος sprachlicher Seits an und für sich nichts einzuwenden (vgl. 1 Petr. 3, 8) wenn auch P. für sie keine Analogie bietet (s. z. Rom. 6, 22), so bietet sich doch contextmässig nach den beiden vorangegangenen Momenten nur die substantive Erklärung dar, ja der adverbiale Gebrauch hätte hier, wie die ganze exegetische Geschichte d. St. zeigt, das Verständniss nur irre geführt.

---

Georgii in Zeller's Jahrb. 1845. 1. S. 14, welcher jedoch den Unterschied zwischen P. und dem Apokalyptiker setzt, dass jener die Dauer des Reichs unbestimmt lasse und den Kampf des Messias nicht an's Ende dieser Reichsperiode, sondern in ihre ganze Zeitdauer verlege. Diese Unterschiede aber sind so wesentlich, dass sie die Uebereinstimmung beider aufheben würden. Gegen die chiliastische Eindeutung überhaupt s. Grimm a. a. O. S. 297 f.



Vrgl. noch Grimm a. a. O. S. 407. — Liest man mit Meyer *ὅταν παραδιδῶ*, so giebt P. an, womit gleichzeitig *τὸ τέλος sein* wird: wenn er übergiebt das (messianische) Reich u. s. w. Die Kirche oder die Gemeinschaft der Gläubigen (v. Heng.) ist im Sprachgebrauch des Ap. mit *ἡ βασιλ.* niemals, auch nicht 6, 9 f. Eph. 5, 5. Kol. 1, 13. 4, 11 bezeichnet. Die Vorstellung ist vielmehr: der letzte messianische Regierungsact Christi besteht in der Uebergabe seines ihm anvertrauten Reichs an Gott, der danach das Regiment selbst und unmittelbar führt, womit Christi messianisches Amt, die ihm von Gott übertragen gewesene Regentschaft (Phil. 2, 9 f.), vollendet ist. Liest man *παραδῶ*, so verändert sich der Sinn nur insofern, als die Uebergabe als beim Eintritt des *τέλος* abgeschlossene Thatsache bezeichnet wird. Eine rein dogmatische (antiarianische) Wegdeutung des klaren Wortsinnes war es, *παραδιδόναι* gleich *κατορθοῦν* (Chrys.) oder *τελειοῦν* (Theophyl.) zu fassen; desgleichen die Erklärung von Theodoret, Ambros., Cajet., Estius, Storr, Flatt al.: die Uebergabe des Reichs an den Vater bezeichne das Bewirken, dass Gott als höchster Oberherr allgemein anerkannt werde, auch von denen, die ihn nicht als solchen anerkennen wollten. Eine andere Wegdeutung haben Hilar. u. August. de Trin. 1, 8: die Führung des Auserkornen zum Anschauen Gottes sei gemeint: eine ähnliche v. Heng. (vrgl. Neand.), P. wolle sagen: „Christum sectatores suos facturum peculium Dei, ut ei vivant“; eine ähnliche Beza, Heydenr.: die Darstellung der auferweckten Reichsbürger vor Gott sei zu verstehen; eine andere Calov., Beng., Osiand., Reiche (vrgl. auch Gess Pers. Chr. S. 280): es höre dann nur die Form der Regierung Christi (nämlich als des Versöhners) auf; das Regnum gratiae höre auf, und das Regnum gloriae folge, worauf im wesentlichen auch Luther's u. Melanth. Auslegung\*) hinausläuft. Nein, Christus, obwohl durch seine Erhöhung zur Rechten des Vaters der *σύνθρονος* Gottes geworden, ist doch nur der vom Vater bis zur Ueberwindung aller feindlichen Mächte mit der Herrschaft Beliehene (vrgl. Phil. 2, 9 f. Eph. 1, 21. Act. 2, 33 f. Hebr. 1, 3. 13\*\*), so dass die absolute Ober-

\*) Luther: Jetzt regiere Christus durch das Wort, nicht in sichtlichem öffentlichem Wesen, wie man die Sonne sehe durch eine Wolke. „Da siehet man wohl das Licht, aber nicht die Sonne selbst; wenn aber die Wolken hinweg sind, da siehet man beide Licht und Sonne zugleich in einerlei Wesen“. Melanth.: „Offeret regnum patri, i. e. ostendit has actiones (nämlich des Mittleramtes) completas esse, et deinde simul regnabit ut Deus, immediate divinitatem nobis ostendens“.

\*\*) Vrgl. über das Verhältniss der Herrschaft Christi als oberherrlich verliehener die Parabel Luk. 19, 12 f.

herrlichkeit, welche dem Vater verbleibt, nach Erreichung jenes Ziels wieder unmittelbar eintritt; das Werk Christ ist dann vollendet; er giebt die messianische Reichsverwesung an den Vater ab, da seine Mittlerschaft nunmehr ein Ende hat. Aehnlich ist der Gedanke Pirke•Elies. 11: „Nonus rex est Messias, qui reget ab extremitate una mundi ad alteram. Dacimus Deus S. B.; tunc redibit regnum ad auctorem suum“. Die geistige βασιλεία Joh. 18, 37 hat man hier, wo von dem erhöhten Herrn die Rede ist, nicht einzumischen, ebenso wenig ist der Beginn der Herrschaft von der (von P. nie erwähnten) Himmelfahrt (Meyer nach Zezschwitz u. Luthardt), sondern von seiner Auferstehung zu datiren (Rom. 1, 4). Zur Sache s. Weiss, neutestamtl. Theol. S. 410 f. — τῷ θεῷ κ. πατρί „Gott, der zugleich Vater ist“, Jesu Christi nämlich. Vrgl. Rom. 15, 6. 2 Kor. 1, 3. 11, 31. Gal. 1, 3. Eph. 1, 3. 5, 20. Kol. 1, 3. 1 Petr. 1, 3. Jak. 1, 27. 3, 9. Richtig Estius: „unus articulus utrumque complectens“. S. Matthiae S. 714 f. u. z. Rom. 15, 6. Dass aber Paulus mit πατὴρ Χριστοῦ nicht die übernatürliche leibliche Zeugung meine, sondern die metaphysische geistige Abkunft, nach welcher Christus κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης der Sohn Gottes ist, s. z. Rom. 1, 4. — Diese Reichsübergabe wird aber nicht eher geschehen, als: ὅταν καταργήσῃ etc. „wann er abgeschafft haben wird“. Liest man vorher παραδιδῶ(ν), so ist der Sinnunterschied von ὅταν mit Praes. (παραδιδῶ) und mit Aor. (Futur. exact.) zu beachten. S. Matthiae S. 1195. Zur doppelten Protasis mit Abhängigkeit der einen von der andern s. Kühner ad Xen. Mem. I, 2, 35. Anab. III, 2, 31. Liest man παραδῶ, so ist von den zwei mit ὅταν eingeführten Sätzen dieser zweite dem ersten nicht untergeordnet, sondern nebengeordnet (Hofm.). Die Reichsübergabe und das Abthun der reichsfeindlichen Mächte gilt dann gleicherweise vor dem Eintreten des τέλος als abgeschlossen. — πᾶσαν ἀρχὴν — δύναμιν „jede Herrschaft und jede Gewalt und Macht“, ist von allen feindlichen Gewalten, von allen widergöttlichen Potenzen, deren Macht Christus zu nichte machen wird (καταργ., vrgl. 2, 6), zu verstehen, wie V. 25 klar beweist, daher man nicht bloss von den dämonischen Gewalten erklären (Chrys., Calov., auch Heydenr., Billr., Usteri, Neand., Luthardt), noch auf die weltlichen Staatsgewalten (Grot.) als solche beziehen darf. Contextwidrig wegen τοὺς ἐχθρούς V. 25 Calvin (vrgl. Cajet.): „potestates legitimas a Deo ordinatas“, u. Olsh.: alle Herrschaft, gute wie böse, und sogar auch die des Sohnes sei gemeint. Das Subject von καταργ. muss übrigens mit dem von παραδῶ gleich sein, mithin nicht

Gott (Beza, Grot., Beng., Heydenr., v. Heng. u. M.). Mit dem Machtloswerden der gottfeindlichen Mächte sind diejenigen, welche vorher von ihnen beherrscht wurden, Juden und Heiden, ihrer Gewalt entnommen.

V. 25—28. **Erläuterung** über den Umfang, die Leistung und das Verhältniss der Herrschaft des Sohnes zu Gottes Herrschaft. P. knüpft seine Eröffnungen an alttestamentliche Worte. Die Fassung des einzelnen ist durch die zweifelhaften Beziehungen der Fürwörter erschwert. — „Er muss nämlich (es ist nothwendig nach dem göttlichen Rathe) herrschen“ (die messianische Regierung führen), bis u. s. w. Den Nachdruck des Redefortschritts hat dieses: bis u. s. w. — ἄρχις οὗ etc.) Worte aus dem nach Christus selbst (Matth. 22, 43 f.) messianischen Ps. 110, 1, welche Paulus nicht citirt, sondern sich aneignet. Das Subject zu θῆ ist nicht Gott (so auch Hofm.), sondern Christus (so Rück., de Wette, Osiand., Neand., Ewald, Maier, vrgl. schon Chrys.), was durch das vorhergehende αὐτόν und durch καταργήσῃ V. 24, welchem θῆ etc. entspricht, nothwendig geboten wird\*). Erst V. 27 tritt ohne Zwang und contextmässig Gott als Subject ein. — ἄρχις οὗ zeigt den Terminus ad quem der Herrschaft Christi an, nach welchem Zeitpunkte diese Herrschaft aufgehört haben wird; s. z. V. 24. Die sonderbaren Windungen, welche man gemacht hat, um hier die nachherige Fortdauer der Herrschaft Christi zu halten (οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος wurde im zweiten allgemeinen Concile dem Symbolum von Nicaea gegen Marcellus zugesetzt), s. b. Estius u. Flatt. Sein Reich bleibt, aber seine Regentschaft nicht, V. 24. Der scheinbare Widerspruch mit Luk. 1, 33 (Dan. 7, 14) erledigt sich damit, dass das Regiment Christi in den αἰὼν μέλλων hineindauert, nach der Uebergabe an den Vater aber das Reich selbst seine höchste und ewige Vollendung haben wird (V. 28); so wird jener Prophetie ihre endgeschichtliche Erfüllung.

V. 26. Nähere Bestimmung des ἄρχις οὗ durch Angabe des zuletzt zu nichte zu machenden Feindes. Als letzter Feind (an dessen Abschaffung es nach allen anderen kommt, so dass dann keiner mehr übrig bleibt) „wird der Tod abgethan“ (von Christo), insofern nämlich nach Vollendung der Todtenerweckung die Macht des Todes aufgehoben sein wird

---

\*) Deshalb aber ist nicht πόδας αὐτοῦ statt π. αὐτοῦ zu schreiben; das Pronom. ist aus dem Standpunkte des Schriftstellers hervorgegangen. Es ist übrigens der Unterschied des reflexiven und nicht reflexiven Pronomens bei hellenistischen Schriftstellern fast verwischt. S. Heinrici S. 506 N. 1.

und nun kein Todtsein und kein Sterben mehr statt findet. Das Praes. vergegenwärtigt. Willkürlich eintragend Olsh.: in ἔσχατος liege nicht bloss die Beziehung auf die Zeit der Ueberwindung, sondern auch auf die Grösse des Widerstrebens. Mit Usteri Lehrbegr. S. 373 u. M. nach Pelag. unter θάνατος den Satan zu verstehen (Hebr. 2, 14), ist ohne Sprachgebrauch und ohne Grund aus dem Contexte. Zur Personification des Todes, welcher abgethan wird, vrgl. Apoc. 20, 14. Jes. 25, 8. S. auch Heinrici S. 507.

V. 27. Πάντα γὰρ — αὐτοῦ) Meyer sieht hierin den Beweis, dass auch der Tod abgeschafft werden muss. Das beweisende Moment liege in πάντα, wie Hebr. 2, 8. Aber einmal ist solcher Beweis überflüssig, sodann zeigt das letzte Glied, dass es sich vielmehr hier um das Verhältniss Gottes zu seinem Beauftragten hinsichtlich der Herrschaft handelt. Hierüber einen Aufschluss zu geben, war gewiss nöthig. Wie schwierig es aber ist, ihn zu fassen, beweisen die ängstlichen und wortreichen Erklärungen der KV. — Die Worte sind Ps. 8, 7, welche Paulus zu den seinigen macht, und in welchen er, von ihrem historischen Sinn, der von der Herrschaft des Menschen über die Erde handelt, absehend, eine typische Erklärung Gottes, welche in der vollendeten Herrschaft des Messias (des δεύτερος ἄνθρωπος V. 47) ihre antitypische Erfüllung habe, erkennt. Vrgl. Eph. 1, 22. Hebr. 2, 8. Aehnlich sind alttestamentl. Worte Röm. 9, 7. Gal. 3, 11 nicht als Citat markirt. — Das Subject von ὑπέταξε (welches die im Worte Gottes von Gott verfügte Unterwerfung ausdrückt) ist Gott, was sich dem Leser aus der ihm bewussten Psalmstelle selbst ergab. Hat Gott in der Stelle Ps. 8 alles der Macht Christi unterworfen, so erstreckt sich seine Herrschaft über das ganze Gebiet, welches durch die Sünde und ihre Folgen Gott entfremdet ist, also auch über den Tod, dessen Stachel und Sieg (V. 55) vernichtet wird. — ὅταν δὲ εἰπῇ etc.) δέ weiterführend, nämlich zur Erhärtung der noch zu beweisenden Reichsübergabe an Gott: „wenn er aber gesagt haben wird, dass sämmtliches unterworfen sei, so wird zweifelsohne von diesem Unterworfenen der, der ihm das sämmtliche unterworfen hat, ausgenommen sein“. Dieser ist Gott, dem Christus mit dem Worte: „alles ist unterworfen, mein Auftrag ist vollendet“ gegenübertritt. Das ὑπέταξε Gottes stellt die Aufgabe, das ὑποτάσσεται Christi bezeugt ihre Vollendung. Daher ist das Subject von εἰπῇ Christus (Hofm.), nicht ἡ γραφή (de Wette u. M.), auch nicht Gott, dessen Wort jene angezogene Psalmstelle nicht ihrem historischen Zusammenhange nach, sondern eben als Schriftwort ist (Meyer). Der

Aor. *εἶπῃ* ist regelmässig zu fassen, nicht mit Luther u. d. meisten: wenn er sagt, sondern wie V. 24, 28 als Futur. exact.: dixerit. (Iren., Hilar.). So richtig auch Hofm. Vrgl. Luk. 6, 26. Plat. Parm. S. 143 C. Ion. S. 535 B, auch *ἐὰν εἶπῃ* 10, 28. 12, 15. Der Zeitpunkt des quando, *ὅταν*, ist der, wo das jetzt noch unausgeführte *πάντα ὑπέταξεν* ausgeführt und vollendet sein wird; daher auch nicht wieder Aor., sondern das Perf. *ὑποτάσσεται*. Der Fortschritt des Gedankens ist also: „Wenn aber Gott, welcher Ps. 8, 7 die *ὑπόταξις* verfügt hat, dereinst Christus gesagt haben wird, sie sei geschehen, diese *ὑπόταξις*“. Diese Form der Darstellung ward dem Apostel dadurch an die Hand gegeben, dass er eben mit den Worten eines Schriftspruches sich ausgedrückt hatte. Das jedesmalige Subject aber ist aus dem Zusammenhange zu entnehmen, ebenso wie V. 28. Zum Aor., der nicht präsentisch, sondern als Futur. exact. zu fassen ist, vrgl. Hebr. 1, 6. — *δῆλον ὅτι*) adverbiall im Sinne von „offenbarlich, gewisslich“; mithin: „so wird es (nämlich das *πάντα ὑποτάσσεται*) klärlich mit Ausnahme dessen geschehen, welcher“ u. s. w. S. über diesen aus einer Suppletion des vorangegangenen Prädicats zu analysirenden Gebrauch von *δῆλον ὅτι* Matthiae S. 1494. Sturz Lex. Xen. I. S. 661 f. Buttm. ad Plat. Crit. S. 53 A. (S. 106). Dass P. die selbstverständliche Ausnahme ausdrücklich hinzufügt, erklärt sich aus dem Bestreben, genau über das Verhältniss dessen, was der Vater und was der Sohn thut, zu orientiren. Vrgl. v. Hengel: P. bezeichne Gott als das unterwerfende Subject, „quo clarius in oculis incurreret, rem loqui ipsam“. Nach Hofm. soll *δῆλον ὅτι* „nämlich“ sein, wie es ebenfalls bei Griechen und besonders oft bei Grammatikern gebraucht wird (nicht Gal. 3, 11); *δῆλον* bis *πάντα* sei nur eine zwischentretende Erklärung, nach welcher jenes *ὅταν δὲ εἶπῃ* etc. durch *ὅταν δὲ ὑποταγῇ* etc. V. 28 wieder aufgenommen werde. S. zu *δέ* nach Parenthesen oder Unterbrechungen Hartung Partik. I. S. 172 f. Allein nach so kurzer und planer Einschaltung wäre die Wiederaufnahme eben so unmotivirt wie durch die veränderte Ausdrucksweise (nicht wieder mit *εἶπῃ*) undeutlich.

V. 28. Was P. eben in der dramatisch lebendigen Form *ὅταν δὲ εἶπῃ* etc. dargestellt hatte, fasst er nun durch *ὅταν δὲ ὑποταγῇ* etc. in einfach anführender Weise zusammen, um das weitere Moment seiner Beweisführung nach Massgabe des *δῆλον ὅτι* etc. folgen zu lassen. — *καὶ αὐτός*) nach Meyer: „auch der Sohn selbst wird unterworfen werden“, natürlich nicht widerwillig, sondern dem Ablaufe seiner Regierung willig Folge gebend. Besser und entsprechend der



Fassung von *εἰπη* V. 27 nicht passivisch, sondern medial: „er wird sich unterwerfen“ (Hofm.). Der Sohn will, was der Vater; und seine Aufgabe ist nun gelöst, sich zu unterwerfen, seine „letzte Pflicht“ (Ewald). Auch hier ist, besonders von Aelteren, viel Dogmatik eingelegt, um den Ap., was er doch mit der grössten Bestimmtheit lehrt, kein Aufhören des Regiments Christi lehren zu lassen. Die gewöhnlichste Ausflucht (so schon Augustin. de trin. 1, 8, Hieron. adv. Pelag. 1, 6 u. d. meisten Aelteren) ist: Christus sei nach seiner menschlichen Natur gemeint, wobei Estius u. Flatt *ὑποταγ.* fassen: „es wird recht sichtbar werden, dass“ u. s. w. Ambros., Athanas. u. Theodoret erklärten gar nach 12, 12 den Sohn von dem Corpus Christi mysticum, der Kirche. Einlegend auch Chrys. (vgl. Theophyl. u. Phot. b. Oecum.): P. bezeichne *τὴν πολλὴν πρὸς τὸν πατέρα ὁμόνοιαν*. — *ἵνα ᾗ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*) Zweck von *ὑποτάξαντι αὐτ. τ. π.* (Hofm.), das mit *αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγ.* durch Christus verwirklicht ist, sodass nunmehr das *τέλος* des Mittleramtes Christi eintritt. Meyer bezieht die Worte, ohne in der Sache einen anderen Sinn zu gewinnen, auf *αὐτὸς ὁ υἱὸς* etc., das ja der Hauptpunkt des Redefortschritts sei. Aber der Zwecksatz setzt die ganze Entwicklung des Gottesreichs, das in Christi frei gewollter Unterordnung seinen Schlussstein hat, voraus. Der Zweck aber des göttlichen *ὑποτάσσειν* ist die absolute Gottesherrschaft: „damit Gott das Sämmtliche in Sämmtlichen sei“, d. h. damit Gott das einzige und unmittelbare allbestimmende Princip im innern Leben aller Mitglieder des bisher von Christo beherrschten Reichs sei\*). Nicht als ob das bis dahin dauernde Herrschen Christi die Erreichung dieses Ziels gehindert hätte (Hofm.), sondern gedient hat es diesem Ziele als seiner schliesslichen Bestimmung, deren vollendete Erfüllung die vollendete „Ehre Gottes des Vaters“ (Phil. 2, 11) ist in Ewigkeit. „Significatur hic novum quiddam, sed idem summum ac perenne — —; hic finis et apex; ultra ne apostolus quidem quo eat habet“, Beng. Nach Billr. wird die Verwirklichung der Identität des endlichen und unendlichen Geistes so ausgedrückt, was aber unbiblisch ist\*\*). S. gegen das pantheistische Missverständniss d. St. J. Müller v. d. Sünde I. S. 158 f. Olsh. (nach Aelteren b. Wolf) und de Wette (vgl. Weizel u. Kern, auch Scholten in den Tüb.

\*) Melanth.: „Deus — — immediate se ostendens, vivificans et effundens in beatos suam mirandam lucem, sapientiam, justitiam et laetitiam“.

\*\*) Eben so unbiblisch die ähnlichen Deutungen vom Untergehen (*ἀπώλεια*) des persönlichen Ichlebens und Wiedergeburt des Universums zur unmittelbaren schlechthinnigen Theokratie (Beck, vgl. Rothe).

Jahrb. 1840. 3. S. 24, Grimm) finden hier die auch von Neand. begünstigte Lehre von der Wiederbringung, so dass *ἐν πᾶσι* auf alle Geschaffenen gehe, in denen Gott der alles Bestimmende sein werde. Darin aber läge auch die Bekehrung der Dämonen und des Satans, was der neutestam. Lehre und insonders der paulinischen Prädestinationslehre ganz entgegen ist. Man übersieht, dass *ἐν πᾶσι* auf die Genossen des bis dahin von Christo regierten Reiches geht, zu welchen die der *ἀπώλεια* Verfallenen, die ausserhalb dieses Reiches sind, nicht gehören. Vrgl. Weiss neutestamentl. Theol. S. 404. Georgii in den Tüb. Jahrb. 1845. 1. S. 24. v. Heng., Reiche, Osiander. — *ἐν πᾶσιν*) ist entweder mit Beziehung auf *τὰ πάντα* V. 26 als Neutrum zu nehmen, wo es dann aber nicht mit Hofm. von der Welt als der geschöpflichen Erscheinung des göttlichen Wesens, dem neuen Himmel und der neuen Erde (2 Petr. 3, 13) zu erklären ist, denn *τὰ πάντα* hat, dem Zusammenhange gemäss ebenso wie hier *πᾶσι*, seine Beziehung nur auf das Gebiet der Erlösung (Heinrici); — oder es ist Masc. wie Kol. 3, 11. Allerdings liegt diese Fassung wegen des vor *πᾶσι* fehlenden Artikels und der Correlation mit *αὐτὸς ὁ υἱὸς* etc. näher, da der Sohn bis zu dieser letzten Vollendung das massgebende, regierende Princip in allen ist, nun aber seine Herrschaft dem Vater übergiebt und selbst dem Vater untergeben wird, so dass dann dieser der in allen alles Waltende ist, keiner ausser ihm in keinem. — Eine Menge Beispiele von *πάντα* und *τὰ πάντα ἔστι* in dem angegebenen Sinne s. b. Wetst., Locella ad Xen. Eph. S. 209. Vrgl. z. Kol. 3, 11 u. Herm. ad Vig. S. 727.

V. 29—34. Gemeindebrauch und christliches Leben sind nur durch den Glauben an die Auferstehung verständlich\*). — V. 29\*\*). *Ἐπεὶ* „denn“, wenn es mit dieser endgeschichtlichen Entwicklung von der Auferstehung Christi bis zu dem Ziele, da Gott alles in allen sein wird, nichts ist,

\*) Zur Textkritik: V. 29. *αὐτῶν*) Dafür hat der tex. rec. die richtige Glosse *τῶν νεκρῶν*. — V. 31. *ὑμετέραν*) A, Minusk. Orig. Theodoret: *ἡμετέραν* (Rück.). Scheinbare Sinneserleichterung, welche durch *ἦν ἔχω* sehr nahe lag. Nach *καύχησιν* hat NABKP Minusk. Vers. lat. Vät. *ἀδελφοί*, das von Lachm., Tregell., Tisch. mit Recht aufgenommen ist. Es entspricht der bewegten Rede, konnte aber bei der fortlaufenden Rede leicht übersehen werden (s. z. 11, 2).

\*\*) S. über d. St. Rückert Expos. loci P. 1 Kor. 15, 29. Jen. 1847. Otto in s. dekalogischen Unters. 1857. Diestelmann in d. Jahrb. f. D. Th. 1861. S. 522 f. Linder in d. Stud. u. Krit. 1862. S. 571 f. u. in d. Luth. Zeitschr. 1862. S. 627 f. Isenberg in d. Mecklenb. Zeitschr. 1864. 5. S. 779 f. Köster in d. Luther. Zeitschr. 1866. S. 15 f. Vrgl. auch Elwert Quaest. et obss. ad philol. sacram. Tub. 1860. S. 12 f. Die verschiedenen Deutungen Aelterer s. bes. b. Wolf.

„was werden diejenigen thun, d. i. wie ungereimt werden sonst diejenigen handeln, welche sich taufen lassen für die Todten?“ Dann ist ja der Erfolg, den sie bezwecken, ein Unding! Unnöthig bezieht man ἐπεὶ auf V. 20 zurück und betrachtet das Zwischenliegende als Abschweifung; ebenso wenig ist mit Olsh. und de Wette V. 25–28 so anzusehen, oder mit Rück. anzunehmen, Paulus habe nach V. 28 vielleicht eine Weile vom Schreiben geruht, und habe den Satz: „die Todten stehen auf“ im Gemüthe gehabt, aber nicht ausgesprochen. Ἐπεὶ knüpft wie immer an das unmittelbar Vorhergehende an, das aber nichts anderes ist als eine Explikation der Bedeutung der Todtenauferstehung für den Glauben. Zu ἐπεὶ s. Heinrici S. 513. Winer §. 40, 6 S. 262. Hofm. bezieht ἐπεὶ auf die ganze von ἀπαρχῇ Χριστός beginnende Periode, wie sie von ihm construiert ist, bis V. 26, an welcher sich V. 27. 28 als Bestätigung der schliesslichen Vernichtung des Todes angeschlossen habe. Aber s. z. V. 24. 27. — Ueber die folgenden Worte ist aller mögliche Scharfsinn in Bewegung gerathen, um den Ap. nur das nicht sagen zu lassen, was er sagt. — τί ποιήσουσιν) macht das Sinnlose fühlbar, was in dem mit ἐπεὶ angenommenen Falle das Verfahren habe. Das Futur. aber ist das des allgemeinen Satzes\*) und geht auf jede vorkommende Taufe dieser Art. Jede solche Taufe wird ohne allen Sinn sein, wenn die Auferstehungsleugner Recht haben. Grot.: „quid efficient“ (vgl. Flatt). Aber dass eine derartige Taufe etwas bewirke, war dem Ap. gewiss ein fremder Gedanke. Er wollte die subjective Verkehrtheit des Verfahrens für den gesetzten Fall aufdecken. Die Erklärung: „nescient quid agendum sit“ (v. Hengel) passt nicht in den Zusammenhang, in welchen auch Ewald zu viel einträgt: „sollen sie meinen, umsonst den Glauben und die Hoffnung gehegt zu haben?“ — ὅπερ τῶν νεκρῶν) Der Artikel ist generisch. Jede Taufe, welche vorkommenden Falls für einen Todten übernommen wird, ist eine Taufe für die Todten, nämlich der Kategorie nach. Es muss in der apostolischen Kirche etwas nicht ganz Ungewöhnliches gewesen sein, dessen Bekanntschaft hier bei den Lesern vorausgesetzt wird, dass man sich zum Besten (ὅπερ) ungetauft, aber schon gläubig Verstorbener noch einmal taufen liess, in der Meinung, dies werde denselben als eigene Taufe, und somit als das Supplement ihrer bereits innerlich geschehenen Bekehrung zu Christo, angerechnet,

\*) Vrgl. Krüger §. 53, 7, 1. Elwert S. 17. Fritzsche ad Matth. S. 457, ad Rom. II. S. 9.

und sie würden um deswillen desto gewisslicher mit den Christen bei der Parusie auferweckt und des ewigen Messiasheils theilhaftig\*). Dieser Gebrauch pflanzte sich fort und erhielt sich späterhin nur bei Häretikern, namentlich bei den Cerinthianern (Epiph. Haer. 28, 7) und bei den Marcioniten (Chrys.; vgl. überh. noch Tertull. de resurr. 48. adv. Marc. 5, 10\*\*). Demnach scheint der Brauch nur in heidenchristlichen Kreisen geübt und von der ethnisirenden Härese conservirt zu sein. Inwiefern sein Ursprung auf Apollos zurückzuführen, s. b. Heinrici S. 42 f. 513 f. Unter der grossen Menge von Erklärungen (schon Calov. zählt 23 auf) ist diese die einzige, welche von den Worten dargeboten wird. Zuerst so Ambrstr.\*\*\*), unter den Späteren Anselm., Erasm., Zeger, Cameron, Calixt., Grot. u. M. und neuerlich Augusti Denkwürdigk. IV. S. 119, Winer §. 27, 2 S. 165, Billr., Rück., de Wette, Maier, Neand., Grimm, Holtzm. (Judent. u. Christent. S. 741), auch Kling u. Paret (in Ewald's Jahrb. IX. S. 247 f.), welche beiden Letzteren, freilich auf Grund von 11, 30, die Annahme einer damals in Korinth geherrscht habenden Seuche zu Hülfe ziehen. Der gewöhnliche Einwand, Paulus würde einen solchen, auf den Glauben an eine magische Kraft der Taufe gegründeten Missbrauch gar nicht, oder nicht ohne Tadel hinzuzufügen, für seinen Zweck benutzt haben (s. bes. Calvin z. u. St.), schlägt nicht durch, da P. ex concessio argumentiren und daher das Verhältniss der Sache zur evangelischen Wahrheit für jetzt auf sich beruhen lassen kann, weil dasselbe nicht zum eigentlichen

\*) Man beachte, dass P. nicht etwa communicativ spricht, als von etwas Gemeinsamen, sondern als von Dritten, *τί ποιήσουσιν* etc. Er bezeichnet nur die, welche es thaten. Vgl. schon Scalig.

\*\*) Chrys. sagt, bei den Marcioniten habe sich, wenn ein Katechumene ungetauft verstorben sei, einer unter das Bett verborgen; dann habe man den Todten gefragt, ob er getauft sein wolle, und auf die bejahende Antwort des Lebendigen habe man diesen *ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος* getauft. Von den Cerinthianern aber sagt Epiph. l. 1.: καὶ τὴ παραδόσεως πρᾶγμα ἤλθεν εἰς ἡμᾶς, ὡς τινῶν μὲν παρ' αὐτοῖς προφθανόντων τελευτῆσαι ἄνευ βαπτίσματος, ἄλλους δὲ ἀντ' αὐτῶν εἰς ὄνομα ἐκείνων βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τοῦ μὴ ἐν τῇ ἀναστάσει ἀναστήσαντας αὐτοὺς διὰ τὴν δοῦναι τιμωρίας, βᾶπτισμα μὴ εἰληφότας. Tertull. nennt die Marcioniten nicht, führt aber die Erklärung u. St. von der vicarischen Taufe an, ohne sie zu billigen.

\*\*\*)) „In tantum stabilem et ratam vult ostendere resurrectionem mortuorum, ut exemplum det eorum, qui tam securi erant de futura resurrectione, ut etiam pro mortuis baptizarentur, si quem mors praevenisset, timentes ne aut male aut non resurgeret, qui baptizatus non fuerat. — Exemplo hoc non factum illorum probat, sed fidem fixam in resurrectione ostendit“.

Gegenstände seiner jetzigen Rede gehört. Späterhin muss jener Missbrauch von den apostolischen Lehrern gerichtet worden sein (daher er sich nur bei Häretikern erhielt), und gewiss hat auch Paulus zu seiner Abschaffung mitgewirkt. Denn mit Baumg.-Crus. (Dogmengesch. II. S. 313) anzunehmen, er habe das βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν gar nicht einmal selbst gemissbilligt, oder mit Rück. die stellvertretende Taufe mit dem stellvertretenden Tode Christi auf gleiche Linie zu stellen, steht der Grundlehre des paulinischen Evangel. vom Glauben als der subjectiven ethischen Causa medians des Heils schneidend entgegen. Gut übrigens Rück.: „usurpari ab eo morem, qui ceteroqui displiceret, ad errorem, in quo impugnando versabatur, radicitus evellendum, ipsius autem reprehendendi aliud tempus expectari“. Die stille Missbilligung des Ap. schiebt Erasm. in s. Paraphrase ein: „Fidem probo, factum non probo; nam ut ridiculum est, existimare mortuo succurri baptismo alieno, ita recte credunt resurrectionem futuram“. Epiphan. Haer. 28 erklärt von der Taufe der clinicorum, der Katechumenen auf dem Todtenbette, welche πρὸ τῆς τελευτῆς λουτροῦ καταξιοῦνται. So Calvin, jedoch neben noch einer andern ebenfalls wortwidrigen Deutung, auch Flacius, Estius u. M. Aber wie kann ὑπὲρ τ. νεκρ. jamjam morituri (Estius) heissen? oder wie kann die Fassung „ut mortuis, non vivis prosit“ (Calvin) errathen lassen, es sei der baptismus clinicorum gemeint, gesetzt auch, dass er zu jener Zeit schon üblich gewesen wäre\*)? Wortwidrig auch Chrys.: ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, τουτέστι τῶν σωμάτων, καὶ γὰρ ἐπὶ τοῦτο βαπτίζῃ, τοῦ νεκροῦ σώματος ἀνάστασιν πιστεύων. P. ziele auf das (gewiss aber erst einer spätern Zeit angehörige) Stück des Taufsymbols: „ich glaube an eine Auferstehung der Todten“. So im ganzen auch Pelag., Oecum., Phot., Theophyl., Melanth. („profitentes de mortuis“), Corn. a Lap., Er. Schmid u. M. und ungefähr auch Wetst. Vrgl. schon Tertull.: „pro mortuis tingi pro corporibus est tingi“. Anders, aber ebenfalls eintragend, wendet Theodoret (im wesentlichen auch Castal. u. M.) die Beziehung auf den todten Körper: ὁ βαπτιζόμενος, φησί, τῷ δεσπότῃ συνθάπτεται, ἵνα τοῦ θανάτου κοινωνήσας καὶ τῆς ἀναστάσεως γένη-

\*) Auch Beng. fasst von denen, welche die Taufe empfangen, „quum mortem ante oculos positam habent“ (durch Alter, Krankheit oder Martyrium). Ihm stimmt Osiander bei. Aber wie kann das ὑπὲρ τ. νεκρ. heissen? Ebensowenig lässt sich eintragen, was Krauss S. 130 von der Taufe im Angesicht des Todes fassend einlegt: „welche eine Weihe zum Leben mit sich vornehmen liessen, während sie doch nicht zu den Lebenden, sondern zu den Todten kämen“.



ται κοινωνός· εἰ δὲ νεκρόν ἐστι το σῶμα, καὶ οὐκ ἀνίσταται, τί δὴ ποτε καὶ βαπτίζεται. Die neuerlich wieder von Ewald u. a. befolgte Erklärung Luther's: „die Auferstehung zu bestärken, liessen sich die Christen taufen über den Todtengräbern“ (so Glass u. viele älteren Lutheraner; Calov lässt die Wahl zwischen dieser u. des Ambros. Fassung), hat, auch abgesehen davon, dass ὑπὲρ mit Genit. im örtlichen Sinne über dem N. T. fremd ist, entschieden wider sich, dass der Gebrauch, über Gräbern, etwa der Märtyrer, zu taufen, aller geschichtlichen Spur aus der apostolischen Zeit ermangelt (denn Eus. H. E. 4, 15 ist vom Taufen keine Rede), so oft auch späterhin Kirchen über Heiligengräbern gebaut wurden; auch ist nicht abzusehen, weshalb gerade die Taufe an solchen Orten, nicht überhaupt die Heilighaltung dieser Stätten hervorgehoben werde. Dazu würde die Auszeichnung der Grabstätten frommer Entschlafener auch ohne den Auferstehungsglauben keinesweges etwas Absurdes gewesen sein. Endlich aber geschah damals das Taufen nicht etwa in Wassergefässen, die man über Gräber stellen konnte, sondern in Flüssen und anderen natürlichen Gewässern. Andere nach Pelag. beziehen ὑπὲρ τ. νεκρ. auf Christus, indem man βαπτ. theils von der Wassertaufe (Olear., Schrader, Lange, Elwert), theils von der Bluttaufe (Al. Morus, Lightf.) fasst. So wäre τῶν νεκρ. Plur. der Kategorie (s. z. Matth. 2, 20). Allein abgesehen davon, dass Christus nicht als νεκρός bezeichnet sein kann (selbst im Sinne der Gegner nicht), so geschah ja das Wassertaufen nicht ὑπὲρ Χριστοῦ\*), sondern εἰς Χριστόν; auf das Bluttaufen aber müsste der vorhergehende Context oder ein bestimmender Zusatz zwingend hinweisen. Das Richtige bleibt „zum Besten der Todten“. Dies hält auch Olsh., deutet es aber dahin aus, dass die Taufe insofern zum Besten der Todten geschehe, als eine gewisse Zahl, ein πλήρωμα der Gläubigen erforderlich sei, welches erst vollzählig werden müsse, ehe die Parusie und die Auferstehung erfolgen könne. Diese Idee müsste aber im Zusammenhange liegen; welcher Leser konnte sie errathen? Das fühlt Olsh. selbst und schlägt daher vor: „die sich anstatt der durch den Tod der Gemeinde entrissenen Glieder taufen lassen“. So auch im wesentlichen Isenberg (jedoch

\*) Elwert S. 15 bestimmt den Begriff des βαπτίζεσθαι ὑπὲρ Χριστοῦ: „eo fine et consilio, ut per baptismum Christo addictus quaecunque suis promisit, tibi propria facias“. Aber das liegt ja auch in dem Inbhalte des βαπτ. εἰς Χ. oder ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου, und man sieht nicht ab, weshalb P. den absonderlichen Ausdruck mit ὑπὲρ gewählt haben sollte.

an eine zu rekrutirende militia Christi denkend), und unter den Aelteren schon Cleric. z. Hamm., Deyling Obss. II. S. 519 ed. 3 u. Döderl. Instit. I. S. 409. Allein dann wäre ὑπὲρ τ. νεκρ. gar nichts Wesentliches und für den Zusammenhang Beweisendes, da ja alles Eintreten neuer Gläubigen in die Kirche den Abgang gestorbener Christen ersetzt, in dieser Beziehung aber mit der Auferstehung der letzteren nichts zu thun hat. Dies zugleich gegen v. Hengel's, doch von ihm selbst bezweifelte Fassung: zur Ehre der gestorbenen Christen, „quos exteri vituperare vel despicere soleant“. Nach Diestelm. ist ὑπὲρ τ. ν. „um der Todten willen“, und das bedeute: um dereinst mit ihnen vereint in der Auferstehung in's Reich Christi einzugehen; die νεκροί aber seien Christus und die in ihm Entschlafenen\*). Aber dagegen entscheidet theils, dass so in die blossе Präposition ein Gedankenumfang gelegt wird, welchen der Leser ohne nähere Andeutung nicht darin finden konnte; theils wäre auch in diesem angenommenen Sinne jedwede Taufe ein βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, womit also hier nichts Unterscheidendes gesagt wäre, wie man doch nach dem ganz singulären Ausdruck erwarten muss; theils kann Christus nicht mit unter den νεκροῖς begriffen sein, da die geschehene Auferstehung des Herrn nicht Gegenstand der bekämpften Auferstehungsleugnung war, sondern ihre Verneinung von P. den Gegnern nur per consequentiam zugeschoben wird, V. 13. Nach Köster sind diejenigen gemeint, welche sich um ihrer entschlafenen christlichen Angehörigen willen taufen liessen, d. i. aus Sehnsucht nach ihnen, um mit ihnen in Verbindung zu bleiben und mit ihnen der Auferstehung und des ewigen Lebens theilhaftig zu werden. Aber auch so wird in das blossе ὑπὲρ τῶν νεκρῶν ein Inhalt gelegt, welcher mit nichts angedeutet ist und so leicht, etwa durch Zusetzung von συγγενῶν καὶ φίλων, anzudeuten gewesen wäre. Nach Linder sollen die βαπτιζόμενοι und die νεκροί sogar die nämlichen Personen sein, so dass der Sinn wäre: wenn sie nicht auferstehen (in gratiam cinerum), was aber schon der Artikel verbietet; es müsste bloss ὑπὲρ νεκρῶν (νεκρ. wäre ja qualitativ) gesagt sein, und auch so wäre es eine poetische Ausdrucksweise, die kein Leser zu errathen eine Handhabe gehabt hätte. Aehnlich, aber willkürlicher noch eintragend Otto: οἱ βαπτιζέμ. seien die Auferstehungsleugner, welche sich taufen lassen, um (was spottend gesagt sei) statt Lebendige Todte zu werden. Am meisten missdeutet und verrenkt die ganze

\*) Vrgl. auch Breitschwert in d. Würtemb. Stud. X. 1. S. 129 f.

Stelle Hofm. (vgl. auch dessen Schriftbew. II. 2. S. 199 f.), indem er sie interpungirt: *ἐπεὶ τί ποιήσ. οἱ βαπτ. ὑπὲρ τ. νεκρῶν, εἰ ὅλως νεκρ. οὐκ ἐγείρονται; τί καὶ βαπτίζονται; ὑπὲρ αὐτῶν τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν;* Der Gedanke sei: „Wenn diejenigen, welche vermöge der Sünde im Tode liegen, mit ihren Sünden einem völligen Tode anheimfallen, aus welchem es kein Erstehen giebt: so werden die, welche sich taufen lassen, in ihrem Christenstande keinen Grund finden, etwas für sie zu thun, das ihnen aus dem Tode hülfe, in welchem sie liegen; ja warum lassen sie sich dann taufen? und warum wagen wir für sie unser Leben?“ So gehöre *ὑπὲρ τῶν νεκρ.* zu *τί ποιήσ.*; das *ὑπὲρ αὐτῶν*, mit Nachdruck an die Spitze der letzten Frage gesetzt, gehe auf die *βαπτιζόμενοι*. An dieser Erklärung ist jedes Stück unrichtig; denn 1) etwas für andere, d. i. zu deren Bestem zu thun, ist unbedingte Pflicht, unabhängig davon, ob eine Auferstehung sei oder nicht; 2) etwas zu thun aber, was ihnen aus dem Tode hülfe, steht gar nicht da, sondern wird zugetragen; 3) die etwas für andere thun können und sollen, sind die Christen; diese können aber nicht so sonderbar wie durch *οἱ βαπτιζόμενοι* bezeichnet sein, sondern auf verständliche Weise müssten sie etwa *οἱ πιστεύσαντες* oder ähnlich heissen, oder wenigstens *οἱ βαπτισθέντες*; 4) die *νεκροί* können nach dem Context nur die Todten, d. i. die Gestorbenen sein, wie seit V. 12 durch's ganze Capitel; 5) dem *ὑπὲρ αὐτῶν* eine andere Beziehung zu geben als *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, ist ein eben so gewaltsamer Griff, als beides vom *βαπτίζεσθαι* loszureissen, bei welchem es ebenmässig zur nähern Bestimmung erforderlich ist und steht. Wenn nun gar 6) *ὑπὲρ αὐτῶν* heissen soll: „um sie zur Annahme der Taufe zu bestimmen“, so ist damit die Willkür zwischen die Zeilen zu legen, was der Ap. nach dem Zusammenhange weder sagen noch meinen konnte, vollendet. Ueberdies könnte nicht *ὑπὲρ αὐτῶν*, sondern nur das mit *καὶ* eingeführte *ἡμεῖς* den Nachdruck haben, wie das vorher mit *καὶ* eingeführte *βαπτίζ.* — *εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρ.*) Parallele des bei *ἐπεὶ* zu denkenden Bedingungssatzes. Denn Paulus denkt sich die Auferstehung der Todten in so nothwendigem Zusammenhange mit der Vollendung des Messiasreichs, dass die Verneinung des einen auch die Verneinung des andern ist. „Wenn überhaupt (wie 5, 1) Todte nicht erweckt werden können, warum lassen sie sich auch taufen für sie?“ da sie ja in jenem Falle gar nichts für die Todten zu thun hätten. S. überh. z. Rom. 8, 24. Pflugk ad Hec. 515. Baeuml. Partik. S. 152. Dies „auch“ bezeichnet das (ganz nutzlose) Hinzutreten der Hand-

lung. εἰ ἐγγείρ. noch zum Vorherigen zu beziehen (Luther u. V., die Texte von Elz., Griesb., Scholz, nicht Beza), stört den Parallelismus; die Hinzufügung des Bedingungssatzes zu ἐπεὶ hätte an sich kein Bedenken (gegen v. Heng.), Plat. Prot. S. 318 B. Xen. Anab. 6, 1, 30. 7, 6, 22. 4 Makk. 8, 8.

V. 30. Wie ungereimt verfahren auch wir in jenem angenommenen Falle! — καί) bestimmt nicht etwa für das vorherige βαπτ. den Sinn der Leidenstaupe, sondern es fügt ein neues Subject hinzu, dessen Verhalten ebenfalls ziellos wäre. — ἡμεῖς) „ich und meines gleichen“, wir apostolischen Verkündiger des Evangel., wir Apostel und unsere Gefährten. V. 31 f. führt dann Paulus sich, sein eigenes Schicksal, individualisirend als Beleg an. Zwar ist das Argument nur für die Fortdauer des Geistes (vrgl. Cic. Tusc. 1, 15); diese aber, als Seligkeit gehofft, hat bei P. die Auferstehung zur nothwendigen Bedingung.

V. 31. Ἀποθνήσκω) „ich gehe mit Sterben um“, bin ein moribundus. S. Bernhardt S. 370 und v. Heng. Starke Bezeichnung der Todesgefahr, in welcher er sich täglich befangen sieht. Vrgl. 2 Kor. 4, 11. 11, 23. Rom. 8, 36 u. d. Parallelen b. Wetst. Noch stärker wäre das Perf. gewesen, wie Eur. Hec. 431. — νή) bei Classikern sehr häufiges Bethuerungswort (im N. T. nur hier), immer mit Accus. der Person oder Sache, bei welcher man versichert (Kühner II. S. 254). „Bei eurem Rühmen, welches ich habe in Christo“, d. h. so wahr ich mich eurer rühme in meiner Gemeinschaft mit Christo, im Dienste Christi. Vrgl. Rom. 15, 17. Das Rühmen, welches von Seiten des Ap. geschieht, hat er als eine sittliche Thätigkeit gedacht, welche ihm eignet. Vrgl. das Gegentheil μομφήν ἔχειν, μέμψιν ἔχειν u. drgl. Ellendt Lex. Soph. I. S. 732. — ὑμετέραν) ist objectiv zu fassen (Matthiae S. 1032. Mätz. ad Antiph. S. 221. Kühner II. S. 486). Vrgl. 11, 24. Rom. 11, 31. Der Ausdruck hebt die Beziehung auf die Person stärker hervor (so wahr ihr der Gegenstand meines Rühmens seid). Die Korinther, deren Gemeindebestand ein apostolischer Ruhm für P. ist, können ihm selbst bezeugen, welche Todesgefahren sich mit der apostolischen Arbeit verbinden. So verwahrt er sich gegen jeden Verdacht der Uebertreibung und Prahlerei. Zur Einführung des Nachfolgenden (Hofm.) dient die Bethuerung nicht, da dasselbe nicht wieder als assertorische Aussage, sondern in bedingter Form eintritt.

V. 32. Etwas Besonderes nach dem allgemeinen V. 31. — „Wenn ich nach Menschenweise gethierkämpft habe in Ephesus, was ist mir der (daraus hervorgehende) Nutzen?“

— *κατὰ ἄνθρωπον*) hat den Hauptnachdruck, so dass es das Moment enthält, aus welchem die in der Frage des Nachsatzes liegende Negative: „so ist es nutzlos für mich“, folgt. Der Zusammenhang aber ergiebt aus diesem Nachsatze als Sinn von *κατὰ ἄνθρωπον*: „nach Art gewöhnlicher Menschen“, d. i. nicht in göttlichem Streben und Hoffen, sondern nur im Interesse zeitlichen Lohns, Gewinns, Ruhms u. dergl., wodurch der gemeine, unerleuchtete Mensch zur Uebernahme grosser Gefahren bewogen zu werden pflegt. Hat Paulus in solchem Sinne gekämpft, so hat er nichts davon, da er *καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκει*. Die vielen abweichenden Fassungen \*) s. b. Poli Synops. Gegen Rück., welcher es erklärt: „nach Menschenvermögen, mit Anstrengung der höchsten Kraft“, entscheidet, dass *κατὰ ἄνθρ.* in allen Stellen das Menschliche nicht per excellentiam bezeichnet. Wenn daher der Context hier forderte, dass *κατὰ ἄνθρ.* den Massstab der Kraft ausspräche (welche Beziehung aber ganz fern liegt), so müsste man erklären: „mit gemein menschlicher, ohne göttliche Kraft“. Auch würde nach Rück. Fassung *κατὰ ἄνθρ.* gar nicht das Hauptmoment des Vordersatzes sein, was es doch seiner Stellung nach nothwendig sein muss. Erklärungen wie *exempli causa* (Seml., Rosenm., Heydenr.), oder *ut hominum more loquar* (Estius) sind, da nicht *λέγω* oder *λαλῶ* dabei steht, unmöglich. Conjectirt wurde: *κατὰ ἀνθρώπων* (Scalig.). — *ἐθνηριόμαχησα* *θνηριομαχεῖν*, „mit wilden Thieren kämpfen“ (Diod. 3, 42. Artem. 2, 54. 5, 49), ist hier significante bildliche Bezeichnung des Kampfes mit erbitterten und starken Feinden. So Tertull. (de resur. 48: „depugnavit ad bestias Ephesi, illas sc. bestias Asiaticae pressuræ“), Chrys., Theophyl., Oecum., Pelag., Sedul., Beza, Grot., Estius, Calov., Michael., Zachar., Valck., Stolz, Rosenm. u. M., auch Schrader, Rück., Olsh., de Wette, Osiand., Neand., Ewald, Maier, Hofm., Krauss. Vrgl. Appian. B. C. S. 763 (b. Wetst.), wo Pompejus sagt: *οἷοις θηρίοις μαχόμεθα*. Ignat. ad Rom. 5: *ἀπὸ Συρίας μέχρι Ρώμης θνηριομαχῶ διὰ γῆς κ. θαλάσσης*. ad Tars. 1. ad Smyrn. 4. Vrgl. Tit. 1, 12. 2 Tim. 4, 17. Ignat. ad Eph. 7, wie denn auch bei Classikern bestialische Menschen *θηρία* genannt werden (Plat. Phaed. S. 240 B. Aristoph. Nub. 184. Jacobs ad Anthol. XII. S. 114). S. auch Valcken. S. 332. Paulus setzt bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit dem, was er so stark bezeichnet, voraus, wie er auch ausserdem

\*) Chrys. u. Theophyl.: ὅσον τὸ εἰς ἀνθρώπους, so weit ein Thierkämpfen in Bezug auf Menschen stattfindet. Theodoret: *κατὰ ἀνθρώπινον λογισμὸν θηρίων ἐγενόμην βορά*.



annehmen konnte, dass sie von selbst seinen Ausdruck bildlich verstehen würden, da sie ja sein römisches Bürgerrecht kannten, welches eine Verurtheilung *ad bestias*, *ad leonem*, ausschloss. Auch kann sein verllorener Brief bereits nähere Angaben enthalten haben. Dennoch haben viele, wie Ambrosiast., Theodoret, Cajet., Erasm., Luther, Calvin, Corn. a Lap., Lightf., Wolf al., auch Flatt u. Billr. von einem wirklichen Thierkampfe erklärt, aus welchem er wunderbar gerettet worden sei \*). Man wendet in Betreff des römischen Bürgerrechts ein (s. bes. Flatt), Act. 16, 22 f. sei ja Paulus gezeißelt worden u. s. w. Allein dort berief sich Paulus auf sein Bürgerrecht nicht, sondern machte es erst nach erlittener Geißelung und Einkerkierung bekannt, worauf er auch sofort frei gelassen wurde, V. 37 f. Ehe er aber den Bestien vorgeworfen worden, würde er pflichtgemäss sein Bürgerrecht anrufen haben und dadurch geschützt worden sein. Und sollte Luk. in der Apostelgeschichte einen so ganz absonderlichen Fall, welcher unter allen wunderbaren Rettungen des Ap. die wunderbarste wäre, unerwähnt gelassen? sollte Paulus selbst 2 Kor. 11, 23 f. und Clem. 1 Cor. 5 ihn nicht mit namhaft gemacht haben? — Bei der uneigentlichen Fassung \*\*) aber ist nicht nachzuweisen, ob und welch ein einzelnes Ereigniss gemeint sei. Viele Aeltern denken mit Pelag., Oec. u. Theophyl. an den Aufruhr des Demetrius Act. 19. Aber dabei war Paulus selbst gar nicht in Gefahr gerathen; auch ist nach Act. 20, 1 anzunehmen, er habe vor dem Aufruhre geschrieben. Vielleicht meint er gar kein einzelnes Ereigniss, sondern das ganze schwere Kämpfen, welches er in Ephesus bis dahin mit erbitterten jüdischen Gegnern zu bestehen gehabt, und wovon er Act. 20, 19 spricht: *μετὰ — — δακρύων κ. πειρασμῶν* etc. — *τί μοι τὸ ὄφελος;*) was nützt es mir?

\*) Aus dieser eigentlichen Fassung ist die Legende in den apokryphischen *Actis Pauli* geflossen b. Niceph. H. E. 2. 25. (S. 175. ed. Paris. 1630): er sei zuerst einem Löwen, dann anderen Bestien vorgeworfen, aber von allen unberührt gelassen worden. — v. Hengel (vgl. schon dessen Annot. S. 208) hat, ebenfalls die eigentliche Fassung festhaltend, nur von einem gesetzten Falle erklärt: „Sumamus, me Ephesi depugnasse cum feris etc.“ Dies würde aber in den Zusammenhang mit den wirklichen Gefahren und Leiden, welche P. vorher erwähnt hat, gänzlich nicht passen. Beachte vielmehr die Steigerung: *κινδυνεύομεν, ἀποθνήσκω, ἐθνηριομάχῃσα*, welches letztere von dem allgemeinen *ἀποθνήσκω* einen besonderen geschehenen Fall als Beleg hervorhebt.

\*\*) welcher auch Krenkel in Hilgenf. Zeitschr. 1866. S. 368 f. folgt, der dabei einen urchristlichen, auf Mark. 1, 13 zurückgehenden Sprachgebrauch annimmt, was auf eine unbegründbare Hypothese hinausläuft.

Der Artikel bezeichnet den bestimmten, als Ergebniss gedachten Nutzen. Die selbstverständliche Antwort ist: nichts! Vrgl. 9, 17. Als den Gewinn aber, welchen er von seinem nicht *κατὰ ἄνθρωπον* geführten Kämpfen habe, hat er nicht zeitliche Erfolge, Gemeindestiftung u. dergl. im Auge, sondern die künftige Herrlichkeit, die durch die Todtenerstehung bedingt ist (vrgl. Phil. 3, 10. 11); daher er *εἰ νεκροὶ* etc. fortführt. — *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρεται* wird von den meisten Aeltern (nicht Chrys. u. Theophyl., aber schon Pelag. u. Theodoret) zum Vorherigen gezogen. Dann wäre es ein zweiter Bedingungssatz zu *τί μοι τὸ ὄφελος*; aber der Gleichmässigkeit im Verhältniss der Sätze (vrgl. V. 29) ist es weit angemessener, mit dem Folgenden zu verbinden (Beza, Beng., Griesb. u. d. Späteren). Man bemerke übrigens, dass *εἰ νεκροὶ ἐγείρεται* dem mit *κατὰ ἄνθρωπον* bezeichneten Gedanken als correlates objectives Verhältniss entspricht; ferner dass P. nach *εἰ* ein *οὖν* oder auch *γάρ* nicht gesetzt, sondern asyndetisch um so lebhafter und schlagender geschrieben hat; desgleichen dass dem Ap. das sittliche Leben nothwendig im Glauben an die ewige Erlösung begründet ist, ohne welchen Glauben, mithin bloss auf das abstracte Pflichtpostulat gestellt, es in Wahrheit gar nicht vorhanden sein kann; endlich dass gerade die Form einer Aufforderung die sittliche Widersinnigkeit der Prämisse recht grell aufdeckt, was noch dadurch verstärkt wird, dass P. die gefährliche Consequenz des irdischen Eudämonismus, welcher *τῇ γαστρὶ μετρεῖ καὶ τοῖς αἰσχύστοις τὴν εὐδαιμονίαν* (Dem. 324. 24), mit einer sprichwörtlichen Wendung giebt, die durch die LXX auch in die Schrift (Jes. 22, 13) übergegangen ist. Vrgl. Zacagni, coll. mon. vet. eccl. graec. S. 558. Profan-Analogieen wie Eur. Alc. 798 zu diesem epikureischen Grundsatz s. b. Wetst. Jacobs Del. epigr. 7, 28. Dissen ad Pind. S. 500; vrgl. Nicostr. b. Stob. flor. 74, 64: *τὸ ζῆν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὅστις ἂν φάγη*. S. auch Sap. 2, 1 f. — *αὔριον*) leichtsinnig concreter Ausdruck des sehr Baldigen. Vrgl. Theocr. 13, 4. — In *αὐτὸν γὰρ ἀποθνήσκει* aber liegt nicht, dass *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρεται* die Verneinung des Lebens nach dem Tode überhaupt einschliesse (Flatt, Rück. u. M.), sondern Paulus denkt den Tod als Versetzung der Seele in den Hades (vrgl. jedoch z. Phil. 1, 25 f. Anm.), aus welchem die Versetzung der (im Paradiese befindlichen) Gerechten in das ewige messianische Leben nur durch die Auferstehung möglich sei.

V. 33 f. Die unsittliche Consequenz der Auferstehungsleugnung (V. 32) veranlasst nun den Ap. schliesslich noch, jenem epikureischen Spruche einen sittlichen Warnungsspruch

entgegenzustellen, um damit auszudrücken: die Gemeinde solle durch ihren Verkehr mit jenen Leugnern, die in ihrem Schoosse waren (*τινὲς ἐν ὑμῖν* V. 12 vrgl. V. 34), nicht in die Irre gerathen, d. i. zur Unsittlichkeit verführt werden (*πλανᾶσθε*, Passiv., s. z. 6, 9). — *φθείρουσιν* etc.) Rechtfertigung der Ermahnung *μὴ πλανᾶσθε*. Die Worte (einen Iamb. trimeter acatalect. bildend)\*) sind aus der Thais des Komikers Menander (s. dessen Fragm. ed. Meinecke S. 75), wobei aber fraglich bleibt, ob sie Paulus wirklich auch als Ausspruch dieses Komikers (als *Μενάνδρειος φωνή*, Lucian. Am. 43), oder überhaupt nur als einen hellenischen Gemeinsspruch, der schon als solcher auch von jenem Dichter aufgenommen sein kann, gekannt hat. Letzteres ist bei dem sprichwörtlichen Charakter der Worte und beim Mangel irgend einer Andeutung, dass sie eines andern seien, nicht unwahrscheinlich. Aehnliche classische Stellen s. b. Alberti Obs. S. 356 f. u. Wetst. Vrgl. bes. Theogn. 35 f. — *ἡθὺς χρηστά*) gute Sitten, Gegentheil: *κακά* Soph. R. 610. Ant. 516 u. *πονηρά*, Plat. Gorg. S. 499 E. Phil. S. 40 E; Plat. Def. S. 412 E: *χρηστότης ἥθους ἀπλαστία μετ' εὐλογιστίας. — ὁμιλίας κακαί*) Vulg.: „colloquia mala“. So Luther, Erasmi. al., unter den Neuern v. Heng. u. Krauss. Vrgl. Dem. 1468. 27. 1466. 2. Xen. Mem. 1, 2, 6. Der Context rechtfertigt diese Beschränkung des Begriffs, denn der Ap. giebt hier Ermahnungen, deren Spitze gegen die *τινὲς*, welche die Auferstehung in Zweifel ziehen (V. 12), sich richtet. Meyer (vrgl. Beza) entscheidet sich für die sprachlich gleich berechnete Uebersetzung: „nichtswürdige Verkehre, schlechter Umgang“. Zum Plur. vrgl. Plat. Pol. S. 550 B: *ὁμιλίας* — *κακαῖς κεχρησθαι*, Soph. O. R. 1489. Xen. Mem. 3, 7, 5. Hier. 4, 1. — *ἐκνήψατε δικαίως, κ. μὴ ἄμαρτ.*) Parallele von *μὴ πλανᾶσθε*, aber die Leser als schon in ihrer sittlichen klaren Besonnenheit gestört, durch den Einfluss jener *τινὲς* V. 34 bereits in einen gewissen Grad von sittlicher Unfreiheit (Berauschtigkeit) versetzt darstellend; denn die völlige Ernüchterung aus dem Zustande vor ihrer Bekehrung her (Hofm.) liegt dem Texte fern, wie namentlich gleich noch die folgende Begründung auf die nachtheilige Beeinflussung der *τινὲς* hinweist. Er scheidet die Gemeinde von diesen etlichen ihrer Glieder; jene soll sich durch diese nicht schädigen lassen

---

\*) Dem Versmasse angemessen ist die jedoch fast zeugenlose Lesart *χρησθ'* (Lachm.; Elz. mit unrichtigem Accent: *χρησθ'*). Nach der richtigen Lesart *χρηστά* hat P. von der metrischen Form abgesehen, vielleicht sie gar nicht gekannt.

(5, 6), sondern nüchtern werden, so weit sie durch letztere schon an sittlicher Nüchternheit Einbusse erfahren hat. „Werdet nüchtern auf die rechte Weise“, ordentlich wie sich's gehört. Vrgl. Liv. 1, 41: *expergiscere vere*. Hom. Od. ξ, 90: *οὐκ ἐθέλουσι δικαίως μνᾶσθαι*. Dem. 1180. 25. Vrgl. Lob. ad Soph. Aj. 547. Zu *ἐκνήφειν*, nüchtern werden, in uneigentlicher Beziehung vrgl. Plut. Dem. 20. Aret. 4, 3. Joel 1, 5. Beng.: „*ἐκνήψατε* exclamatio plena majestatis apostolicae“. — Der Imperat. Aor. bezeichnet die rasche momentane Ausführung des Nüchternwerdens; dagegen verlangt *μὴ ἁμαρτάνετε* \*) die fortdauernde Enthaltung vom Sündigen. — *ἀγνώσιαν γὰρ* etc.) „denn Unkenntniss Gottes haben gewisse Leute“; wie sehr solltet ihr euch hüten, von solchen euch bethören zu lassen! *ἀγνώσία* (1 Petr. 2, 15) ist das Gegentheil von *γνώσις*, s. Plat. Pol. 5. S. 477 A. Soph. S. 267 B. Die *τινές* sind die V. 12 Bezeichneten, nicht wie Billr. willkürlich annimmt, nur ein geringer Theil derselben. Das Wesen ihres Unglaubens an die Auferstehung wird wie Matth. 22, 29 aufgefasst. Der Ausdruck: *ἀγν. ἔχειν* „gravior est phrasis quam ignorare“, Beng. Sie sind damit behaftet. Vrgl. Stallb. ad Plat. Rep. S. 574 E. — *πρὸς ἐντρ. ὑμ. λέγω*) Denn dass solche *τινές* in der Gemeinde waren, beschimpfte die Gemeinde; um so wackerer sollte sie sein. Vrgl. 6, 5. 5, 6. *ὑμῖν* gehört zu *λέγω*. \*\*)

\*) Dem Imperative *vim futuri* (Beng., Krauss) zu leihen (vrgl. z. Eph. 4, 26), giebt der Context kein Recht. Zu dem allgemeinen *μὴ ἁμαρτάνετε* vrgl. das *ποιῆσαι κακὸν μηδὲν* 2 Kor. 13, 7.

\*\*) Meyer bemerkt zu V. 32–34: Zu rasch schliesst Billr. u. Olsh. aus V. 32, dass die Auferstehungsgegner den Grundsatz *φάγωμεν* etc. selbst verabscheut hätten. Von seinen Lesern überhaupt setzt Paulus voraus, dass sie jenen Grundsatz als widerchristlich verabscheuten; aber die *τινές* unter ihnen, welche die Auferstehung leugneten, müssen, nach der Warnung und Ermahnung V. 33. 34, in Folge dieser Leugnung schon zur frivolen Lebensrichtung hingerissen gewesen sein; sonst könnte Paulus nicht vor der Verführung durch ihren unsittlichen Umgang warnen (V. 33). Ja, manche anderen sogar mussten schon durch den bösen Einfluss der *τινές* in ihren sittlichen Grundsätzen wankend geworden sein; sonst könnte Paulus nicht ermahnen, wie er V. 34 thut. Denn dass er V. 33 f. nicht vor Misskennung und Darangebung von Heilswahrheiten warne, wie Hofm. meint, sondern vor Verderb heilsamer Sitten, also vor Immoralität, ist durch *ἡθῆ* in dem Menandrischen Worte und durch *μὴ ἁμαρτ.* gewiss, daher auch die Gefahr der Verirrung nicht als durch Umgang mit heidnischen Volksgenossen eingetreten zu denken ist (Hofm.), sondern durch den Verkehr mit jenen *τινές* in der Gemeinde, welche vermöge der Auferstehungsleugnung sittlich leichtfertig geworden waren. Die *τινές* waren kranke Glieder des Gemeindegörpers, welchen P. vor weiterem Umsichgreifen des Uebels bewahren will, wie im Glauben so im Leben. Gegen Meyer's Auffassung

V. 35—49. Die Abhandlung darüber, dass die Todten auferstehen, ist nun geschlossen und es beginnt die Abhandlung über die Möglichkeit und religiöse Nothwendigkeit einer höheren Existenzweise ohne Aufhebung der Identität der Persönlichkeit, für welche die Leiblichkeit ein constituirender Factor ist. Nicht bloss um die „Beschaffenheit des künftigen Leibes“ (Meyer), handelt es sich, der Ap. spricht vielmehr von der Auferstehung der Persönlichkeit, wobei die Frage nach der Art ihrer Leiblichkeit sachgemäss im Vordergrunde steht. Der Inhalt der Erörterung ist durch die Gründe, welche die Zweifel an der Auferstehung veranlassten, bedingt. \*)

V. 35. ἀλλ' ἐρεῖ τις) „aber meiner bisherigen Beweisführungen ungeachtet, man wird sagen“. Vrgl. Jak. 2, 18.

spricht jedoch 1) dass der Ap. die τινές zu den Lesern nicht in den scharfen Gegensatz stellt, den sie voraussetzt, s. V. 12: τινές ἐν ἡμῖν; 2) dass der Brief an die ganze Gemeinde gerichtet ist; 3) dass er, wenn es thatsächlich Gemeindeglieder von ausgesprochen epikureischer Gesinnung gegeben hätte, dieselben nicht bloss indirect getroffen, sondern auf ihr Ausscheiden gedungen haben würde. Deshalb wird auch betreffs der Auferstehungsleugner dabei stehen zu bleiben sein, dass dieselben über die Tragweite ihres Gebahrens sich nicht klar waren und dass ihnen deshalb der Weg, der folgerecht vor ihnen liegt, vom Ap. schonungslos gezeigt wird. Indem P. die Gemeinde warnt, warnt er auch sie.

\*) Zur Textkritik: V. 36. ἄφρον) Lachm., Rück., Tregell., Tisch.: ἄφρων, nach SABDEGP Minusk. Jenes ist Correctur. — V. 39. Vor ἀνθρώπων hat die lect. rec. wieder σάρξ, welches nach entscheidenden Zeugen von Griesb. u. den Späteren getilgt ist. — ἰχθύων, ἄλλη δὲ πτηνῶν) Ueberwiegende Auctorität — und nur diese kann hier entscheiden — hat die Umstellung πτηνῶν — ἰχθύων. So Rück., Lachm., Tregell., Tisch., welche vor πτην. nach entscheidenden Zeugen wieder σάρξ lesen. Meyer hält σάρξ ohne Grund für einen mechanischen Zusatz. — V. 44. ἔστι σῶμα etc.) εἰ ἔστιν σῶμα ψ., ἔστιν καὶ πνευματ. haben SABCD\*FG Minusk. u. m. Verss. u. Väter. Empfohlen von Griesb., aufgenommen von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. Und wie leicht veranlasste die Form der vorherigen Glieder die Uebergang des εἰ, welches ohnehin durch einen Augenfehler (Et ἔστιν) leicht ausfallen konnte. — V. 47. Nach ὁ δευτερός ἀνθρ. haben lect. rec., Scholz: ὁ τρίτος, gegen N\*BCD\*EFG\* 17. 67\*\* u. m. Verss. u. Väter. Verdächtigt von Griesb., getilgt auch von Lachm., Rück., Tregell., Tisch. Glossem. S. Reiche Comm. crit. I. S. 294 f. — V. 49. φορέσομεν) Lachm., Tregell., Tisch. VIII: φορέσωμεν, nach NACDEFGKLP d. meisten Minusk. Copt. Slav. Vulg. It. Syr. utr. (?) Goth. Theodot. Orig. Method. Bas. Chrys. Caes. Macar. Epiph. Damasc. Ir. Tert. Cypr. Hilar. Zeno Ambrosiast. Hier. Pel. al. Die Recepta stützen B, wenige Minusk. Arm. Aeth. Cyrill. Theodoret; Oec. u. Theophyl. geben und erklären beide Lesarten. Die Bezeugung entscheidet für den Conj. Meyer hält aus inneren Gründen an der lect. rec. fest (indem man σὰρξ κ. αἷμα V. 50 wegen der resurrectio carnis nicht physisch, sondern ethisch gedeutet hätte, wäre der Conj. hinein gebessert).



„Objicit in adversa persona quod doctrinae resurrectionis contrarium prima facie videtur; neque enim ista quaerentis est modum cum dubitatione, sed ab impossibili argumentis“, Calvin. — *πῶς*) Der allgemeine und noch nicht concret bestimmte Zweifel wird sogleich durch *ποῦν δὲ σώματι* mit Rücksicht auf seinen hauptsächlichsten Anlass wiederholt. Nach Meyer setzt das *δέ*: *πῶς* und *ποῦν δὲ σώμ.* so in Parallele (s. Hartung Partik. I. S. 168 f. Klotz ad Devar. S. 362), dass es zwar nicht „oder aber“ heisst (Hofm.), aber dem *πῶς* dasjenige gegenüber stellt, was eigentlich der gefragte Inhalt sein soll: „mit was für einem Leibe aber (meine ich) kommen sie?“ Da es sich jedoch nicht nur um Zweifel an der Möglichkeit eines Auferstehungsleibes handelt, sondern diese allein die besondere Form waren, in der Zweifel an der Auferstehung Ausdruck gewannen, sind die Fragen einfach nebenzuordnen. — *ἔρχονται*) nämlich zu den bei der Parusie noch Lebenden, 1 Thess. 4, 16 f. Die Praesentia *ἐγείρω* und *ἔρχ.* veranschaulichen das an sich Zukünftige als gegenwärtiges Object der Betrachtung. Vrgl. Dissen ad Pind. Nem. 4, 39. So kann das Praes. auch das Vergangene vergegenwärtigen (Dissen ad Dem. de cor. S. 253). Treffend Erasm.: „actio rei declaratur absque significatione temporis“.

V. 36—41. Zunächst Analogieen aus der Naturerfahrung zur Vorbereitung der dann V. 42 f. folgenden Belehrung über die gefragte *ποιότης* des Auferstehenden. — *ἄφρων*) Die Leugner haben also unter Voraussetzung der Identität des Auferstehenden mit dem Begrabenen die lebendige Fortexistenz der Persönlichkeit als einer mit einem Leibe begabten undenkbar gefunden; wie thöricht aber ist diese Voraussetzung! Der Nominat. ist nicht Anruf, weil ohne Artikel, sondern Ausruf, so dass zur grammatischen Erklärung *εἰ* zuzudenken ist. Vrgl. Luk. 12, 20 (Lachm., Tisch.), u. s. überh. Bernhardy S. 67. Winer §. 29, 2. S. 172. Kühner II S. 43. — *σὺ ὃ σπείρεις*) „was du säest“, nicht lebendig gemacht wird's u. s. w. Das *σὺ* hat den Nachdruck der nachherigen Gegenüberstellung der göttlichen Thätigkeit V. 38: „du deinerseits“; daher auch nicht *ἄφρων σὺ* zusammenzunehmen ist. — *ζωοποιεῖται*) Bezeichnung (von der abgebildeten Sache dargeboten) des Aufgehens des Samens, welcher vorher sterben muss, indem nämlich das Lebendige in ihm, der Keim, herauswächst und das den Keim enthaltende Korn der Zersetzung anheimfällt. Vrgl. Joh. 12, 24. Aber in dem Passiv liegt zugleich die Rücksicht auf die göttliche Kraft, welche dem ersterbenden Samenkorn neues Leben verleiht. Mag daher auch das *ἀποθανεῖν* beim gesäeten Samen das Analogon

des Verwesens des begrabenen Leibes sein, so liegt der Vergleichungspunkt doch nicht darin, dass der Leib in der Erde verwesen muss, um in dem bei der Todtenerweckung aus ihm hervorgehenden Auferstehungskörper lebendig zu werden, so wie das Saatkorn in der Erde durch Zersetzung stirbt, um im aufgehenden Keime neu zu erstehen (Meyer). Dagegen entscheidet sowohl, dass das Samenkorn mit dem Leichnam nicht gleichgesetzt werden darf, als auch, dass alsdann die Analogie zur Vorstellung einer Seelenwanderung, und nicht einer Auferstehung führte, da ja die Entwicklung des Samenkorns einen ewig sich erneuernden Kreislauf darstellt. Andererseits genügt es auch nicht, bloss die Nothwendigkeit des Sterbens zur Erlangung des Auferstehungslebens (v. Heng., vgl. Rück. u. Holsten z. Ev. d. Paul. u. Petr. S. 374\*) abgeleitet zu finden, denn es steht nicht im Zweifel, dass die Analogie für den ganzen Vorgang, das Säen, Ersterben und Belebtwerden, hier wie dort Bedeutung behält. Demnach verweist dieselbe den Zweifler an die allmächtige Kraft Gottes, welche das Samenkorn ebenso wie den verstorbenen Leib aus dem Tode zum Leben ruft. — Eine Parallele bietet Clem. 1 Kor. 24. Weiteres bei Heinrici S. 529 f.

V. 37. Wie V. 36 der ersten Frage V. 35, so correspondirt V. 37 der zweiten. *Καὶ ὁ σπείρεις* „Und was du säest — nicht den Leib, welcher werden wird, säest du“. *ὁ σπείρεις* lässt erst im allgemeinen die Aufmerksamkeit auf sich verweilen, unabhängig vom Folgenden, welches einen vollständigen Satz für sich bildet. S. z. Matth. 7, 24. 10, 14. Luk. 21, 6. Was aus dem Korn hervorstachsend wird, die Pflanze, nennt Paulus *τὸ σῶμα τὸ γεννησόμεν.*, weil er es als

---

\*) Vgl. über Holstens Auffassung des ganzen Abschnittes Wendt, die Bgr. Fleisch u. Geist S. 96 f. Aber Wendt wird zu sehr durch den Gegensatz zu Holsten bestimmt, wenn er seine Ansicht so formulirt: „die Untersuchung dreht sich nicht mehr darum, welche Substanz, sondern darum, welche Form, welches Aussehen die Auferstandenen haben würden“. Wenn V. 50 das Ergebniss der ganzen Verhandlung zieht, so handelt es sich dem Ap. nicht bloss um das Aussehen, sondern um die Beschaffenheit der auferstandenen Persönlichkeit überhaupt. Die Prämisse der Leugner war: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben. Diese eignet er sich an, nachdem er erwiesen hat, dass sie die Frage V. 35 nicht trifft, da der Uebergang in die höhere Existenz, wie die Analogien und die christologischen Erwägungen beweisen, nicht eine Erhaltung der irdisch-sarkischen Leiblichkeit fordert. Demnach leitet die Erwägungen des Ap. nicht der Gegensatz von Substanz und Form, sondern er ermittelt die Art und Weise, in der der Uebergang aus der niederen in die höhere Existenz für den Gläubigen sich vollziehen kann und muss.

Analogon des Auferstehungsleibes in seiner Vorstellung hat. Der Nachdruck aber liegt auf τὸ γενῆσ. — γυμνὸν κόκκον) „ein nacktes Korn“, welches noch nicht mit einem Pflanzenkörper (s. das Folgende) gleichsam bekleidet ist. Vrgl. 2 Kor. 5, 3. Dass dem γυμνὸς κόκκος nicht die Seele oder das πνεῦμα des Gestorbenen entspreche (Holsten), zeigt ὁ σπείρεις vrgl. mit V. 42 f. — εἰ τύχοι σίτου) „etwa von Weizen“. εἰ τύχοι heisst auch hier nicht „zum Beispiel“, sondern „wenn sich's trifft“ (dass du etwa gerade Weizen säest). S. z. 14, 10. — ἢ τινος τῶν λοιπῶν) Neutr. Dazu zu denken ist aus dem Zusammenhange σπερμάτων. Vrgl. Nägelsb. z. Ilias S. 304 ed. 3.

V. 38. Ὁ θεὸς) dem σὺ ὁ σπείρεις V. 36 gegenüberstellend, was mit dem menschlicherseits gesäeten Samen von Seiten Gottes geschehe. — ἡθέλ.) „gewollt hat“. Es bezeichnet den (schon bei der Schöpfung) abgeschlossenen Act der göttlichen, in die Naturgesetze gelegten Willensbestimmung. — καὶ) und zwar, wie 3, 5. — Die Verschiedenheit der (eigentümlichen ἰδίων) Organismen, welche Gott den verschiedenen gesäeten Samen unter Erhaltung der Selbigkeit der Arten verleiht, d. i. aus ihnen hervorwachsen lässt, deckt die Frage: ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; sofern sie zur Leugnung der Auferstehung dienen soll, desto mehr in ihrer Thorheit auf. Als ob Gott, der so vielfache Pflanzenkörper den gesäeten Körnern je nach ihren Arten giebt, nicht auch neue Auferstehungskörper den begrabenen Verstorbenen geben könnte! Wie unverständlich, zu denken, derselbe Leib, welcher begraben wird (wie sich z. B. die Pharisaer die Sache dachten), müsse wieder hervorkommen, wenn es eine Auferstehung gebe! Jeder Weizenhalm u. s. w. widerlegt dich!

V. 39—41. Um begreiflich zu machen, dass nicht derselbe Leib wieder hervorgehen müsse, wird nun noch auf die vielfache Verschiedenheit von organischen Bildungen in der Natur hingewiesen; so kann auch der Auferstehungsglaube nicht an die Voraussetzung der Gleichheit des jetzigen und künftigen leiblichen Organs geknüpft sein. Sehr verschieden sind nämlich die animalischen Fleischarten (V. 39), die himmlischen und irdischen Körper (V. 40), wie der Glanz der Sonne, des Mondes und der Gestirne (V. 41) zeigt. — σὰρξ κτηνῶν) Fleisch von Vieh, d. i. quadrupedum überhaupt, wie das Folgende fordert (so de Wette u. Osiand. nach Aelteren), nicht bloss jumentorum (v. Heng.) oder pecorum (Vulg.), welche zum ökonomischen Gebrauch und zum Transport gehalten werden (Meyer). Die beiden abgeleiteten Bedeutungen ergeben sich aus der Grundbedeutung: Besitz,

Hausvieh. — *σώματα ἐπουράνια*) Nach Meyer: „himmlische, d. i. im Himmel befindliche Leiber“. Vrgl. z. Joh. 3, 12. Phil. 2, 10. Damit seien die Leiber der Engel (Matth. 22, 30. Luk. 20, 36) gemeint. So auch de Wette, Kurtz, Holsten. \*) Da aber sogleich die *δόξα τ. ἐπουρ.* durch *δόξα ἡλίου* etc. näher beschrieben wird, ist bei der gewöhnlichen Erklärung „Himmelskörper“ (Sonne, Mond und Sterne) stehen zu bleiben (so auch Hofm., Hahn Theol. d. N. T. I. S. 265, Delitzsch Psychol. S. 66). Wenn Meyer dagegen sagt, dass man damit dem Ap. unsern modernen Sprachgebrauch unterlege, so bleibt er dafür den Beleg schuldig. Ob P. die aus der Bibel nicht sicher (Hiob 38, 7) zu belegende Betrachtungsweise der Gestirne als belebter Wesen (s. Galen. de usu Part. 17 b. Wetst. Philo. op. mund. S. 5. 16. 32 u. ö.) sich angeeignet habe, kann zweifelhaft erscheinen. \*\*) Zu allgemein und unbestimmt findet Billr. nur himmlische Organismen, von denen dann Sonne, Mond und Sterne beispielsweise genannt seien. Der zunächst um des Gegensatzes willen gewählte allgemeinere Ausdruck *σώμ. ἐπουρ.* wird jedoch sogleich genauer bestimmt. Wenn nun der Zusammenhang verlangt, dass *σώματα* Leiber als wirkliche Lebensorgane sind, nicht unorganische Dinge und Stoffe, wie z. B. Steine (Lucian. vitt. auct. 25), Wasser (Stob. fl. app. 2, 3) und überhaupt das Materielle (Plato Polit. S. 288 D) bei Griechen, nicht aber sonst im N. T. mit *σῶμα* bezeichnet wird (Meyer), so wird man nicht umhin können, dem Ap. die Vorstellung beseelter Himmelskörper zuzuschreiben. Die Einmischung der Engel würde die Reihe der Analogieen unnöthig verwirren (Hofm.). Und warum sollte P. nicht, falls er sie hätte nennen wollen, den unzweideutigen Gegensatz von *σώματα ἀνθρώπων* und *σώματα ἀγγέλων* gewählt haben? — *σώματα ἐπίγεια*) auf Erden befindliche Leiber, das sind die Leiber der Menschen und Thiere. — Beiderlei Leiber, die himmlischen und irdischen, sind von verschiedenartiger eigentümlicher Herrlichkeit, jene mit Lichtglorie umflossen, diese Kraft, Anmut, Schönheit, künstlichen Bau u. dergl. in ihrer äusseren Erscheinung darstellend. Beachte, dass V. 40 *ἑτέρα* gesagt ist, weil die Subjecte specifisch verschiedener Art und Beschaffenheit sind. Anders V. 41,

\*) Vrgl. Kurtz Bibel u. Astron. S. 157. Holsten z. Ev. d. Paul. u. Petr. S. 72 f.

\*\*) Ganz Verfehltes haben Chrys. u. Theophyl. (vrgl. auch Theodoret), welche mit *σώμ. ἐπουρ.* die Frommen, und mit *σώμ. ἐπίγεια* die Gottlosen bezeichnet glauben, trotz der *δόξα*, welche beiden zugesprochen wird.

vrgl. V. 39—41. „Eine andere ist Sonnenpracht, und eine andere Mondespracht, und eine andere Pracht von Sternen“ (d. i. eine andere als von Sonne und Mond). Aber *ἀστέρων*, nicht *ἀστέρος* hat P. gesagt, weil auch die Sterne unter einander nicht einerlei Glanz haben; darum setzt er erläuternd hinzu: „denn Stern von Stern unterscheidet sich an Glanz“, wodurch er seine eigenartige Pracht erhält. Sonach ist *διαφέρει* einfach differt (Vulg.), nicht excellit (Matth. 6, 26. 10, 31. 12, 12), was der Context nicht darbietet. Zu *ἐν* bei *διαφέρει* vrgl. Plat. Pol. 8. S. 568 A. Dem. 291. 17. Bremi ad Isocr. I. S. 169. Gewöhnlicher ist der Accus. oder Dativ der nähern Bestimmung (Lobeck ad Phryn. S. 394). *Δόξα* das was erscheint, die Erscheinung, prägnant: die herrliche Erscheinung, bei den Sternen also der Glanz. Daher ist der Begriff nicht schlechtweg gleich Lichtsubstanz, wohl aber bleibt die Erscheinung Ausdruck des Wesens. Der Zweck von V. 41 ist nicht, auf die verschiedenen Herrlichkeitsgrade der Leiber der Seligen hinzuweisen (Chrys., Oecum., Theod., Calov., Estius u. M.), was weder im Vorherigen angedeutet, noch in der Anwendung V. 42 f. bemerklich gemacht, und daher im Contexte nicht begründet ist; sondern schon Calvin bemerkt richtig: „Non disputat, qualis futura sit conditionis differentia inter sanctos post resurrectionem, sed quid nunc differant corpora nostra ab iis, quae olim recipiemus — ac si diceret: nihil in resurrectione futurum doceo, quod non subjectum sit jam omnium oculis“. Vrgl. auch Krauss. — Ueberhaupt hüte man sich, der eigenen Anwendung des Ap. V. 42—44 zuwider, den einzelnen Punkten V. 39—41 auch verschiedene einzelne Beziehungen aufzudrängen \*).

V. 42—44. Anwendung von V. 36 (*σπείρεται*) bis 41. — *οὕτω καὶ ἡ ἀνάστ. τ. νεκρ.*) sc. *ἐστι*. „So verhält es sich auch mit der Auferstehung der Todten“, das Verhältniss derselben zu dem jetzigen Zustande ist nach den vorhergehenden Analogieen zu bemessen, welche einmal den Uebergang in entgegengesetzte ~~Daseinsformen~~ Daseinsformen, sodann die Mannichfaltigkeit des Seienden nach Stoff und Erscheinung vergegenwärtigten. Meyer verengt die allgemein gehaltene Anknüpfung auf die Bezeichnung des Auferstehungsleibes, indem er zugleich selbst an seiner Deutung von *τέλος* Kritik übt \*\*) — „Gesäet wird's

\*) Zur Warnung diene schon Tertull. de resurr. 52, welcher über V. 39 sagt: „Alia caro hominis, i. e. servi Dei; alia jumentis, i. e. ethnici; alia volucrum, i. e. martyrum; alia piscium, i. e. quibus aqua baptismatis sufficit“. Ueber V. 41 aber: „alia solis gloria, i. e. Christi; alia lunae, i. e. ecclesiae; et alia stellarum, i. e. seminis Abrahae“.

\*\*) Er sagt nämlich: Zu beachten ist, dass Paulus in seiner ganzen



in Vergänglichkeit“ u. s. w. Aus dem Folgenden *σῶμα* zu ergänzen, ist überflüssig (Meyer), es handelt sich um den status praesens (Calvin), und den status qua resurrectionem sequitur überhaupt (Reuss), der nachher mit besonderer Rücksicht auf das *σῶμα* bestimmter charakterisirt wird. Daher darf auch *σπείρεται* nicht mit Meyer (nach Grot.: cum posset dicere sepelitur, maluit dicere seritur, ut magis insisteret similitudini supra sumtae de grano) nur im Sinne des Beerdigens aufgefasst werden. Da die Wahl des Ausdrucks durch das den Lesern bereits bekannte Bild bedingt ist, so liegt der Vergleichungspunkt vielmehr darin, dass das gegenwärtige Leben mit der Saatzeit, das zukünftige mit der Erndte gleichgesetzt wird. Der Beweis, dass *σπείρεσθαι* einfach Begrabenwerden heissen könne, ist nicht zu liefern. S. v. Hengel. Doch deckt auch des letzteren Erklärung nicht den Sinn, wornach *σπείρεται* auf die Zeugung gehen und als Subject der Mensch gedacht sein soll; auch nicht die Ansicht Hofm.: das Säen sei die Dahingabe des Leibes in den Tod, ohne Rücksicht darauf, ob er in die Erde gelegt werde. — *ἐν φθορᾷ* „in Vergänglichkeit“, die im Verwesungszustande, an den Meyer allein denkt, am grellsten zur Erscheinung kommt. — *ἐν ἀφθαρσίᾳ* „in Unvergänglichkeit“, d. i. in der definitiven Befreiung von der *δουλείᾳ τῆς φθορᾶς*. Rom. 8, 23 (vgl. V. 50. 52, s. Weiss, neutstmtl. Theol. S. 401). — *ἐν ἀτιμίᾳ* „im Zustande von Unehre“. Chrys. (*τί γὰρ εἰδεχθέστερον νεκροῦ διαρρέντος*;) Theodoret, Theophyl., Oecum., Beza, Grot., Billr., Meyer haben die foeditas cadaveris verstanden, und zwar insofern mit Recht, als die Hinfälligkeit und Kraftlosigkeit des irdischen darin ihren Höhepunkt erreicht. Daher ist die Fassung von Erasmus, Calvin, Vorstius, Estius, Rosenm., Flatt, de Wette, Osiand., Hofm., Ewald, Rück. mit einzuschliessen: es gehe auf das „ante mortem miseriis et foeditatibus obnoxium esse“, Estius. Vrgl. Maier. Wie berechtigt diese erweiterte Beziehung ist, erhellt aus der Zusammenfassung V. 44, in welcher die zuständliche Bestimmung den irdischen Leib überhaupt seinem Wesen nach, nicht speciell nach seiner beim Begrabenwerden stattfindenden Beschaffenheit charakterisirt. (Gegen Meyer,) *καὶ ἐν δόξῃ*

Abhandlung über die Beschaffenheit der künftigen Leiber nur die der ersten Auferstehung (s. z. V. 23) im Auge hat, von den Leibern derer, welche zur zweiten Auferstehung, also zu dem *τέλος* V. 24 gehören werden, ganz absehend. Er hat's ja mit Gläubigen; mit künftigen Theilhabern der Auferstehung der Gerechten zu thun (vgl. z. Phil. 3, 11), deren Auferstehungshoffnung angefochten wurde. Wir fügen hinzu: eben deshalb begnügt er sich in der ganzen Abhandlung nur von ihnen und mit ihnen zu reden.

geht auf den Zustand der äussern Glorie, welche den Auf-  
erweckten eigentümlich sein wird; V. 40. Es ist das *σύμ-  
μορφον' εἶναι τῷ σώματι τῆς δόξης Χριστοῦ* Phil. 3, 21. —  
*ἐν ἀσθενείᾳ*) „variis morbis et periculis obnoxium“, Rosenm.  
u. M., vrgl. Rück. (Schwächlichkeit), „im Zustande von Kraft-  
losigkeit“, insofern aus dem gestorbenen Leibe alles Vermögen,  
alle *ἰσχύς* (Soph. O. C. 616), alles *σθένος* der Glieder (Pind.  
Nem. 5, 72. 10, 90) geschwunden ist (Meyer). Willkürlich  
enge beziehen es Chrys., Oec., Theodoret, Theophyl. u. M.  
bloss auf das Unvermögen, der Verwesung zu widerstehen.  
Nicht ein müssiges (de Wette), sondern ein charakteristisches  
den todten vom lebendigen Leibe specifisch unterscheidendes  
Merkmal ist *ἐν ἀσθ.* — *ἐν δυνάμει*) im Zustande von Kraft;  
der Auferweckte wird mit Kraftfülle zu Leben und Wirksam-  
keit ausgestattet sein. Was Grot. hinzusetzt: „cum sensibus  
multis, quos nunc non intelligimus“, ist vielleicht an sich  
Wahrheit, liegt aber nicht in *ἐν δυνάμει*. Sonach unter-  
scheiden sich die irdischen Wesen von den auferstandenen  
hinsichtlich ihrer Dauer (*φθορά* — *ἀφθαρσία*), ihres Werthes  
(*ἀτιμία* — *δόξα*) und ihrer Kraft (*ἀσθένεια* — *δύναμις*). Wendt  
S. 129. — Nun fasst P., was von den entgegengesetzten Zu-  
ständen überhaupt gesagt wurde, zusammen in den Grund-  
gegensatz, wonach die von dem aus Erdenstoff geschaffenen  
Adam stammende Leiblichkeit irdischer (V. 47. 48) und darum  
psychischer (V. 45. 46) Art war, während die von dem himm-  
lichen Menschen stammende himmlischer (V. 48) und darum,  
wie der Leib des auferstandenen Christus (V. 45), pneumati-  
scher Art sein wird (Weiss a. a. O. Vrgl. auch Reuss S. 268).  
— *Σπείρεται σῶμα ψυχικόν*, „gesäet wird ein seelischer  
Leib“. Der Selbigkeit des Leibes ist dies nicht entgegen,  
aber ein ganz anders qualificirtes steht auf; ein *ψυχικόν* geht  
dahin, ein *πνευματικόν* geht hervor. Das ist die neue *ποιότης*  
*τοῦ σώματος*, in welcher der Auferstandene kommt (V. 35),  
der Ausdruck aber, der die Verschiedenheit wie zwei Sub-  
jecte hinstellt, ist stärker und signifikanter, als wenn man  
mit Hofm. fasst: gesäet wird es als seelischer Leib u. s. w.  
— *ψυχικόν* ist der Leib, welcher begraben wird, insofern  
die *ψυχή*, diese Potenz des sinnlichen und vergänglichen  
Lebens (vrgl. z. 2, 14), sein Lebensprincip und das Be-  
stimmende seiner ganzen (aus Fleisch und Blut bestehenden  
V. 50) Beschaffenheit war. Die *ψυχή* hatte in ihm, wie Oec.  
u. Theophyl. sagen, *τὸ κῶπος κ. τὴν ἡγεμονίαν*. Der Auf-  
erstehungsleib aber wird *πνευματικόν* sein, d. i. nicht ein  
ätherischer Leib (Orig., vrgl. Chrys. \*)), was der Gegensatz

\*) oder wie Zeller in d. theol. Jahrb. 1852. S. 297 will: „ein Körper

von *ψυχικόν* verbietet; sondern ein geistlicher Leib, insofern das *πνεῦμα*, die Potenz des übersinnlichen, ewigen Lebens (der wahren, unvergänglichen *ζωή*), in welcher der heilige Geist die Werkstätte der Wiedergeburt und Heiligung hat (Rom. 8, 11. 16), sein Lebensprincip und das Bestimmende seiner ganzen Beschaffenheit sein wird. Im irdischen Leibe ist die *ψυχή*, nicht das *πνεῦμα*, dasjenige, was seine Einrichtung und seine Eigenschaften bedingt, so dass er als Organ der *ψυχή* geartet ist\*); im Auferstehungswerke ist es umgekehrt: das *πνεῦμα*, für dessen Lebensthätigkeit er das adäquate Organ ist, bedingt seine Beschaffenheit, und die *ψυχή* hat aufgehört jenes Massgebende und Bestimmende zu sein. Dass die Seele von P. nicht als ewig bleibend gedacht sei (Rück.), folgt daraus, dass auch der auferstandene Christus, dessen Bild der auferweckte Gläubige trägt, ganz *πνεῦμα* geworden ist (V. 45. 2 Kor. 3, 17). Die Identität des menschlichen Wesens wird dadurch nicht aufgehoben (so Meyer), weil das *πνεῦμα* als Quellpunkt des neuen Lebens dem Gläubigen bereits in diesem Leben verliehen ist, hat er in den auferstandenen Leibern das *πνεῦμα* als das schlechthin Dominirende gedacht, welchem die psychischen Kräfte und Thätigkeiten völlig untergeordnet sein werden. Die sämtlichen den Eigenschaften des jetzigen Leibes entgegengesetzten Prädicate des Auferstehungsleibes vereinigen sich in der von P. verheissenen Gleichgestaltung mit dem verklärten Leibe Christi V. 48. 49. Phil. 3, 21. Eine Beziehung auf die „Engelgleichheit“ (Meyer), ist eingetragen und unwahrscheinlich. S. Heinrich zu 6, 6. Wie weit aber die Lehre des P. über der Behauptung der Rabbinen von der (ganz crassen) Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen Leibe erhaben sei, s. aus den Stellen b. Wetst. z. V. 36 u. Eisenmeng. entd. Judent. II. S. 938 f. — *εἰ ἔστι σῶμα ψ., ἔστι καὶ* etc.) logische Bestätigung des eben gesagten *σῶμα πνευματ.* Es soll nämlich erhellen, dass es nicht aus der Luft gegriffen sei, von der einstigen Existenz eines *σῶμα πνευματικόν* zu reden: „Wenn es seine Richtigkeit damit hat, dass es einen seelischen Leib giebt, so giebt es auch einen geistigen Leib“, so kann auch ein solcher Leib kein non ens sein — nach dem

---

aus Geist“, das *πνεῦμα* materiell gedacht. Vrgl. Holsten zum Ev. d. Paul. u. Petr. S. 72: aus himmlischer Lichtmaterie. Ebenso Köstlin Jahrb. f. d. Theol. 1877. S. 271 f.

\*) Luther's Glosse: „der isset, trinket, schläfet, däuert, zu- und abnimmt, Kinder zeuget u. s. w. Geistlich, der solches keines darf, und doch ein wahrer Leib vom Geist lebendig ist“.

sich gegenseitig bedingenden Verhältnisse der Gegensätze. Der Nachdruck liegt auf dem vorangestellten zweimaligen ἔστι, existit (vgl. d. Rabbin. מצינו b. Schoettg. Hor. S. 670). Die logische Richtigkeit des Satzes aber beruht auf der Voraussetzung (V. 42 f.), dass der jetzige und künftige Leib im Verhältniss des Gegentheils zu einander stehen. Existirt also ein psychischer Leib (und das ist der jetzige), so muss auch ein pneumatischer Leib kein blosser Gedanke, sondern wirklich existent sein (und das ist der Auferstehungsleib).

V. 45. Schriftbestätigung für das εἰ ἔστι σῶμα ψ. etc. — οὕτω). „so, d. h. in diesem Sinne, entsprechend dem oben Gesagten, steht auch geschrieben“ u. s. w. Die Stelle ist aus Gen. 2, 7 nach den LXX. (κ. ἐγένετο ὁ ἄνθρ. εἰς ψ. ζ.), aber mit den näher erklärenden Zusätzen πρῶτος und Ἀδάμ. Das Citat geht nur bis ζῶσαν; das folgende ὁ ἔσχατος etc. sind Worte des Ap., in welchen er die Anwendbarkeit des Schriftwortes rechtfertigt, indem er die entgegengesetzte Beschaffenheit des letzten Adam bemerklich macht, auf welche die Schrift durch die Charakterisirung des „ersten“ Adam, vermöge des typischen Verhältnisses Adam's zu Christo, zugleich mit hindeute. Er schliesst diese seine eigenen Worte unmittelbar an die Schriftstelle an, um anzudeuten, dass das ὁ ἔσχατος — ζωοποιούν so nothwendig aus derselben nach ihrer typischen Beziehung folge, als wäre es mit gesagt\*). Er giebt also der Consequenz, welche stillschweigend in dem Schriftworte liege, den Ausdruck, diese selbstverständliche Folge ohne weiteres wie mit zur Schriftstelle gehörig, weil von ihr mit der innern Nothwendigkeit der Antithese gesetzt, hinzufügend. Wenn andere, wie Billr. u. Rück. annehmen, ὁ ἔσχατος etc. solle wirklich Bestandtheil der Schriftanführung sein, so wird dem Ap. aufgebürdet, dass er die Hälfte des Citats selbst gemacht und für Bibelworte ausgegeben habe; aber von solcher Willkür, so frei er auch sonst mit alttestamentl. Stellen verfährt, findet sich kein Beispiel. Und würden die Leser, da ἐγένετο — ζῶσαν ein so allbekannter Spruch ist, in ὁ ἔσχατος etc. Bibelworte haben anerkennen können? Nach Hofm. ist οὕτω καὶ γέγρ. ein geschlossener Satz, welcher nur besage, dass die Unterscheidung von zweierlei menschlichem Leibe schriftgemäss sei. Um diese Schriftmässigkeit in's Licht zu setzen, verwende er dann das Wort Gen. 2, 7.

\*) Das Verhältniss beider Hälften im Lesen kenntlich zu machen, lese man ἐγένετο — ζῶσαν langsam und laut, halte bei ζῶσαν merklich inne, und lasse dann ὁ ἔσχατος etc. etwas weniger langsam und laut nachfolgen.

Dagegen ist aber theils, dass P. überhaupt das καθὼς γέγραπται zur Anführung von Schriftsprüchen zu brauchen pflegt, theils dass der Leser hier um so weniger an einen andern Gebrauch denken konnte, als ja gleich wirklich ein Schriftspruch, und zwar ein allbekannter, unmittelbar und ohne eine anderweit zurechtleitende Partikel (etwa γάρ) sich anschliesst. — ἐγένετο) durch seine Erschaffung, vermittelt der Beseelung durch Gottes Hauch. — εἰς ψυχὴν ζῶσαν) לְנֶפֶשׁ חַיָּה, vrgl. Gen. 1, 30, „zu einem lebendigen Seelenwesen“, so dass also der Leib Adam's als Gefäss und Organ der ψυχὴ geartet, ein σῶμα ψυχικὸν sein musste. Damit ist die Sünde selbst noch nicht gesetzt, auch nicht die Nothwendigkeit ihres künftigen Eintritts (vrgl. Ernesti Urspr. d. Sünde I. S. 133), aber die Empfänglichkeit dafür, was jedoch dem Ap. hier nicht hergehörte. — ὁ ἔσχατος Ἀδάμ) ist Christus. Vrgl. V. 22. Rom. 5, 14. Neve Schalom 9, 9: „Adamus postremus (הָאָדָם הָאַחֵר) est Messias“. Er heisst aber und ist der letzte Adam in Beziehung auf den ersten Adam, dessen Antitypus er ist als das Haupt und der Anfänger der neuen, durch ihn gerecht und selig gemachten Menschheit, zugleich aber auch in Beziehung darauf, dass nach ihm nicht noch ein anderer mit adamitischem Berufe folgen soll. Von dieser letztern Beziehung abgesehen, kann er auch der zweite Adam heissen. Vrgl. V. 47. — εἰς πνεῦμα ζῶον.) „zu einem lebendig machenden Geisteswesen“ sc. ἐγένετο. Damit ist ausgesprochen, dass der Leib Christi ein σῶμα πνευματικὸν ward. Aber welches ist der Zeitpunkt, in welchem Christus εἰς πνεῦμα ζῶον ἐγένετο? Nicht als geschaffenes Wesen, als eine der Himmels gestalten in der göttlichen Umgebung vor seiner Sendung (Holsten), aber auch nicht in seiner Menschwerdung\*), man mag nun a deitate hinzudenken (Beza, vrgl. auch Rābig. Christol. Paul. S. 35, Baur, Delitzsch u. M.), oder die communicatio hypostat. zu Hülfe nehmen (Calov u. M.); denn während seines irdischen Lebens hatte Christus ein ψυχικὸν σῶμα (nur ohne Sünde, Rom. 8, 3), welches ass, trank, schlief, aus Fleisch und Blut bestand, litt, starb u. s. w. Das einzig contextmässig Richtige, da es sich um die Auferstehung handelt (u. s. bes. V. 44), kann nur sein: nach seinem Tode (vrgl. Hellwag in den Tüb. theol. Jahrb. 1848. 2. S. 240. Ernesti Urspr. d. Sünde II. S. 122 f. Weiss neutestamentl. Theol. S. 294), und zwar durch seine Auferstehung ward Christus εἰς πνεῦμα ζῶον. Das her-

\*) Sellin in d. Luther. Zeitschr. 1867. S. 231.



stellende Ereigniss also ist die Auferstehung; vermittelt dieser ward (*ἐγένετο*) der letzte Adam, welcher in seiner ganzen lebensmächtigen Wirksamkeit erst bei der Parusie erscheinen wird (V. 47), *εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν*, und zwar durch Gott, der ihn auferweckte. Daher scheidet Meyer (ähnlich wie die Socinianer, auch J. Müller u. Maier) nicht im Sinne des Ap. zwischen einem scheinbar pneumatischen Leib vor der Himmelfahrt und dem *σῶμα τῆς δόξης* nach derselben (Phil. 3, 21). Vrgl. d. Anm. nach Luc. 24, 51\*). — *ζωοποιῶν*) οὐκ εἶπεν εἰς πνεῦμα ζῶν, ἀλλὰ ζωοποιῶν τὸ μεῖζον εἰπὼν, Theophyl. Welche *ζωή* in *ζωοποιῶν* gemeint sei, lehrt der Zusammenhang, nämlich das Auferstehungsleben, welches Christus, der zum *πνεῦμα ζωοπ.* geworden ist, bei seiner Parusie wirkt. Vrgl. V. 22. Phil. 3, 21. Kol. 3, 4. 1 Thess. 4, 16. Joh. 5, 21 f. Diese textmässige Beschränkung der Beziehung von *ζωοποιῶν* zeigt, dass hier kein zu viel beweisendes Argument statt hat (gegen Baur neut. Theol. S. 197).

V. 46. Nachdem V. 44. 45 gesagt und aus der Schrift bestätigt ist, es gebe nicht bloss einen seelischen, sondern auch einen geistlichen Leib, wird nun auch gezeigt, dass nicht dieser jennem vorangehen könne, sondern dass es umgekehrt sein müsse. „Jedoch nicht zuerst ist das Pneumatische, sondern das Psychische; hernach das Pneumatische“. Es ist nicht mit den meisten Aeltern (auch Flatt, Osiand., Hofm.) *σῶμα* zu ergänzen (was der Context nicht einmal darbietet); sondern Paulus giebt ganz im allgemeinen das Entwicklungsgesetz an, dass das Pneumatische später als das Psychische eintrete, eine Stufenfolge von niederen zu höheren Bildungen, welche durch die ganze Schöpfung geht (Ernesti a. a. O. S. 126). Diesen Gemeinatz belegt er dann:

V. 47 durch die concreten Erscheinungen der beiden Stammhäupter der Menschheit, Adam und Christus. — Den Hauptnachdruck haben *πρῶτος* und *δεύτερος*, so dass jenes

---

\*) Ist auch an sich kein Grund vorhanden, bei P. eine andere Vorstellung von der Leiblichkeit des auferstandenen Christus vor seiner Himmelfahrt anzunehmen, als bei den Evangelisten, so berichtet P. doch die Erscheinungen des Auferstandenen V. 5 f. so, dass er von der Erscheinung nach der Himmelfahrt V. 8 nicht anders spricht als von den vorhergegangenen. Wenn er also zu solcher Unterscheidung keinen Grund sieht, muss ihm die Himmelfahrt an sich keine integrierende Bedeutung für den erhöhten Christus gehabt haben. Die Auskunft Meyers, dass er a. a. O. nur von dem Interesse, die Erscheinungen des Auferstandenen aufzuzählen, geleitet sei, genügt nicht, da P. auch sonst die Himmelfahrt nie berücksichtigt.

dem *πρῶτον* und dieses dem *ἔπειτα* V. 46 entspricht, daher auch nicht wieder *ἔσχατος* steht. „Der erste Mensch (nicht der zweite) ist irdischen Ursprungs, irdisch; der zweite Mensch (nicht der erste) ist himmlischen Ursprungs“. — *ἐκ γῆς χοϊκός*, Ursprung und Beschaffenheit. Vrgl. Gen. 2, 7 *χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς*. Cohel. 3, 20. 12, 7. 1 Makk. 2, 63. Dass bei *γῆς* der Artikel (Joh. 3, 31) nicht erforderlich war (gegen v. Heng., welcher wegen des fehlenden Artikels zu eng terrenus s. terram sapiens erklärt und dann *χοϊκός*: humilia spirans), erhellt nicht nur überhaupt (s. Winer §. 19, 1. S. 114), sondern auch aus Stellen wie Sap. 15, 8. 17, 1. Sir. 36, 10. 40, 11. Da übrigens mit *ἐκ γῆς χοϊκός* zugleich der Leib Adam's als *ψυχικὸν σῶμα* wie V. 45 charakterisirt ist, die psychische Leiblichkeit aber an und für sich (ohne Zwischeneintritt eines abändernden Verhältnisses) die Sterblichkeit einschliesst (V. 44), so erhellt, dass Paulus den Adam als sterblich geschaffen betrachtet, wodurch nicht ausgeschlossen ist, dass derselbe, wenn er nicht gesündigt hätte, unsterblich geworden und vom Tode frei geblieben wäre. Die Protoplasten waren demnach solche, welche unter einer gesetzten Bedingung potuerunt non mori, was jedoch durch die Nichterfüllung dieser Bedingung, d. i. durch den Sündenfall hinwegfiel, so dass nun der Tod, und zwar als Strafe zur Wirklichkeit kam, — wie dies sowohl mit seinem eigenen Lehrsatz Rom. 5, 12, als auch mit der Genesis in Einklang gebracht werden kann. Denn hätten die Protoplasten nicht gesündigt, so wären sie nach d. Genes. im Paradiese geblieben, und wären durch den Genuss vom Baume des Lebens (Gen. 2, 9), welchen ihnen Gott nicht verboten hatte (Gen. 2, 16. 17), unsterblich geworden (Gen. 3, 22). Sie wurden aber, ehe sie noch von diesem Baume gegessen hatten (Gen. 3, 22), aus dem Paradiese vertrieben, und so kam allerdings auch nach der Genesis durch die Sünde der von Gott auf sie als Strafe gesetzte Tod (2, 17), in die Welt. Vrgl. Augustin. de pecc. meritis et remiss. 1, 5: „ipsa mortale non est factum mortuum nisi propter peccatum“; s. auch Ernesti a. a. O. S. 248 f. Ewald Jahrb. II. S. 153 f. — *ὁ δεύτ. ἀνθρ. ἐξ οὐρανοῦ* „himmlischer Herkunft und Beschaffenheit“. Wenn es bei dem ersten Gliede vielleicht zweifelhaft sein konnte, ob ausschliesslich die leibliche Beschaffenheit Adams gemeint sei, erhellt aus der Erklärung Meyers über *ἐξ οὐρ.*: es bedeute „die dem Himmel entstammende, d. i. von Gott gewirkte (vrgl. 2 Kor. 5, 2) Verklärtheit der Leiblichkeit Christi“ die Willkür dieser Annahme, die auch von Meyer selbst durch seine Fassung von V. 46

ausgeschlossen erscheint. Es handelt sich nicht um Christus als Bürgen einer verklärten Leiblichkeit, sondern um Christus als Bürgen für die Auferstehung. Was aber mit  $\xi\kappa\ \sigma\upsilon\varphi$ . gesagt ist, folgt aus seinem conträren Gegensatz  $\epsilon\kappa\ \gamma\eta\varsigma$ , welchem gemäss dem  $\chi\alpha\iota\nu\acute{o}\varsigma$ :  $\epsilon\pi\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma$  entsprechen muss. Der zweite Mensch, der ebenso wie Adam ein neues Geschlecht begründet, ist nicht bloss seiner Substanz (R. Schmidt), auch nicht bloss seiner Erscheinung (Wendt) nach, sondern nach seinem Ursprung und seiner Beschaffenheit dem ersten entgegengesetzt. Inwiefern seinem Ursprunge nach? Wenn derselbe vom Himm<sup>l</sup> her ist, so hat er nichts mit den Gesetzen irdischen Entstehens zu thun. Ist damit die Präexistenz eines „himmlischen Urmenschen“ ausgesagt (Baur, Holsten, Hilgenfeld, Beyschlag)? Aber wie verträgt sich dann die eben ausgesagte Priorität des Psychischen? Man sieht sich unter Voraussetzung dieser Erklärung gezwungen, den Platonismus Philo's, nach welchem zuerst der Idealmensch, dann der Mensch der Erfahrung erschaffen wurde (de op. S. 15. S. 31), dem Ap. unterzuschieben und ihn dadurch mit sich selbst in Widerspruch zu setzen. Vrgl. Pfeiderer, Paulinism. S. 141. Aber auch letzterem ist nicht beizustimmen, wenn er die Präexistenz eines „pneumatischen Menschen“ hier gelehrt findet: ~~dann~~ auch so kommt man auf die Vorstellung einer Doppelpersönlichkeit, welche, unbeschadet der Annahme einer Präexistenz Christi im Wesen und Willen Gottes, der centralen Bedeutung der Auferstehung, von der her Christus eingesetzt ward als Gottessohn (Rom. 1, 4), nicht gerecht wird. Es bleibt daher nur übrig, Christus im Gegensatz zu Adam hinsichtlich seines Ursprungs als denjenigen eingeführt zu sehen, der für die Gläubigen dasselbe ist, was Adam für die Seinen: der Vermittler der Lebens, und zwar nicht in natürlichem Sinne wie Adam, sondern im geistlichen. Vom Himm<sup>l</sup> her ist der zweite Mensch demnach als der Repräsentant und Urheber des himmlischen Lebens, also als der Auferstandene. Damit aber, dass er vermöge seines specifischen Verhältnisses zu Gott als erster erweckt worden ist, wird seine sonst vom Ap. mehr vorausgesetzte als direct gelehrt<sup>e</sup> Präexistenz nicht aufgehoben; nur kommt sie hier nicht als besonderes Lehrstück in Betracht. Was von seinem Ursprunge, gilt von seiner Beschaffenheit: pneumatische Freiheit, im Gegensatz zu irdischer Gebundenheit, pneumatische  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  im Gegensatz zu irdischer Niedrigkeit, pneumatische Unvergänglichkeit im Gegensatz zur irdischer Kurzlebigkeit. Denn dass  $\epsilon\pi\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma$  das Correlat für  $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  ist, folgt aus V. 46. Zur Sache vrgl. J. Müller, Sünde ed. 5 S. 412 f. Weiss,

neutestamentl. Theol. S. 294 f. — Mit Unrecht will übrigens auch hier v. Heng. aus dem fehlenden Artikel schliessen, dass die himmlische Würde Jesu gemeint sei. Vrgl. 2 Kor. 5, 2. Gal. 1, 8. P. hat vor οὐρανός oder οὐρανοί nach ἐκ oder ἀπό nur 1 Thess. 1, 10 den Artikel.

V. 48. Anwendung auf unsere jetzige und zukünftige Beschaffenheit. Zu ergänzen ist einfach ἐστί und εἰσί. — ὁ χοῖκός) Adam. — οἱ χοῖκοί) alle Nachkommen Adam's als solche, insofern sie mit ihrem Stammvater dieselbe Natur haben. — ὁ ἐπουράνιος) nicht mit Meyer: „der im Himmel ist“ (vrgl. das häufige ἐπουράνιοι θεοί bei Homer, Matth. 18, 35. Phil. 2, 10. 2 Makk. 3, 39; s. auch zu V. 40), sondern, dem ἐξ οὐρανοῦ entsprechend, der vom Himmel und deshalb himmlischen (pneumatischen) Wesens ist. — οἱ ἐπουράνιοι) das sind die auferstandenen Christen, insofern sie Bürger des himmlischen Staates sein werden. Phil. 3, 20. Hebr. 12, 22. 2 Tim. 4, 18. Die gemeinsame Beschaffenheit des ἐπουράνιος und der ἐπουράνιοι ist nicht bloss der pneumatische Leib, sondern das pneumatische Wesen, das ein ihm entsprechendes Organ erhält. Vrgl. Phil. 3, 20 f. Eine Beziehung auf das Ethische (Hofm.: einerseits die Sündigkeit und Nichtigkeit, andererseits die Heiligkeit und Herrlichkeit ständen sich gegenüber) liegt nicht vor, da P. einfach den Thatbestand der christlichen Hoffnung und der irdischen Gegenwart nach seiner Erscheinung in zwiefacher Lebensordnung feststellt. Dies auch gegen v. Hengel.

V. 49. Ueberwiegend bezeugt ist die LA. φορέσωμεν. Der Conj. ist nicht mit Bengel als verheissend, auch nicht mit Hofm. im Sinne von „wir müssen tragen wollen“ zu verstehen, sondern er ermahnt: „lasst uns tragen“. Beza schon bemerkt gegen diese LA.: hoc plane est detortum, quum res ipsa clamet, Paulum in proposito argumento pergere. Meyer stimmt ihm bei, indem er die l. rec. φορέσομεν festhält. Was schon V. 48 enthalten war, drücke P. nun noch bestimmter und concreter (daher auch in die erste Person übergehend), den gewichtigen Satz nachdrucksvoll erschöpfend, so aus: und wie wir getragen haben (vor der Parusie) das Bild des Irdischen (Adam's), so werden wir (nach der Parusie) auch das Bild des Himmlischen (Christi) tragen. P. versetze sich und seine Leser auf den Wendepunkt der Parusie, von welchem aus der Aor. rückwärts im αἰὼν οὗτος, das Futur. vorwärts im αἰὼν μέλλων liege. Gegen den Conj. wendet er ein, dass P. nach καθώς, der gewöhnlichen Vergleichungspartikel, mit καί fortfahre, und dass auch V. 50 nicht ein ethisches, sondern ein physiologisches (!) Verhältniss

ausgesprochen sei. Aber wenn auch von der überwiegenden Beglaubigung des Conj. abgesehen wird, so sprechen doch gewichtige innere Gründe für ihn. Der Ap. steht am Wendepunkte seiner Ausführungen; er hat die entgegengesetzten Lebensordnungen nach ihrer besonderen Beschaffenheit vergewärtigt. Lag es da nicht in der Natur der Sache, daran zu erinnern, inwiefern es bei dem Menschen stehe, zum Gliede der pneumatischen Welt erhoben zu werden. Denn dass er es wird, steht bei Gott, „das Bild der Himmlischen“ wird ihm verliehen, damit er es trage (*φορεῖν* = gerere, s. z. Rom. 13, 4); und doch kann er es nicht werden, ohne dass er sich darauf richtet, zum Träger des Bildes sich zu rüsten. So findet dasselbe Verhältniss statt, wie bei *ζηλοῦτε τὰ πνευματικά* 14, 1; vrgl. auch V. 53. 54. Eine Wiederholung des Vorhergesagten forderte der Abschluss nicht, wohl aber eine Andeutung der Pflicht, die für den Gläubigen aus dem eigenthümlichen Thatbestand erwuchs. Darum schliesst Paulus an *καθὼς ἐφορέσαμεν*, den für den Gläubigen vergangenen Zustand — hat er doch bereits den Geist als Unterpfand erhalten — durch *φορέσωμεν καί* die Mahnung so wie er getragen hat, nunmehr auch zu tragen. Der Sinn, den Meyer aus der lect. rec. gewinnt, forderte statt des Aor. das Praesens. Aus V. 50 ist aber kein Gegenargument zu entnehmen, da das Ergebniss des Vorigen zu einer neuen Gedankenreihe überleitet. — *Εἰκὼν* steht ebensowenig im ethischen Sinne (Theophyl.: *εἰκόνα δὲ χοίκοῦ τὰς φανίλας πράξεις λέγει· εἰκόνα δὲ τοῦ ἐπουρανίου τὰς ἀγαθὰς*), wie *τὰ πνευματικά* 14, 1. Es heisst wie 2 Kor. 3, 18. 4, 4 u. ö. das Abbild, insofern es Erscheinung des Wesens ist.

V. 50—58\*). Von den letzten Dingen der Gläubigen und den daraus erwachsenden Pflichten. — V. 50 bildet den Uebergang, indem es einerseits das Ergebniss des Vorherge-

\*) Zur Textkritik: V. 50. *κληρονομεῖ*) Lachm.: *κληρονομήσει*, nach C\*D\*FG Vulg. It. u. Lat. Vätern. Durch den Gleichklang des vorherigen *κληρονομήσαι* veranlasst. — V. 51. S. über d. St. Reiche Comment. crit. I. S. 297 f., welcher die Recepta gründlich und siegreich vertheidigt. Auch Tisch. hat sie beibehalten, und nur das (allerdings als Zusatz verdächtige) *μὲν* getilgt. — *πάντες μὲν — ἀλλὰ*. Lachm.: *πάντες [μὲν] κοιμηθ, οὐ πάντες δὲ ἀλλὰ*. Ueberhaupt viele Varianten, welche aber alle aus dem Anstoss entstanden, den man bei der Textlesart daran nahm, dass ja P. und seine Leser sämmtlich gestorben sind. Die Recepta findet sich bei B (welcher nur *μὲν* nicht hat) DbeEKL P u. fasst alle Minusk. Codd. b. Hier. (ep. 119) al. Goth. Syr. utr. Copt. Aeth. u. vielen Vätern, welche Bezeugung bei dem sonstigen Schwanken der Lesarten eine sehr starke ist, obgleich unter den Majusk. NCG für Lachm. zeugen. — V. 54. Sowohl die Auslassung des ersten Theils



henden ausspricht (Reuss), anderseits auf die Enthüllung des *μυστήριον* (V. 51) durch Ausschluss des nicht in Betracht zu ziehenden vorbereitet. Daher ist mit Ewald u. Tisch. mit V. 50 ein neuer Absatz zu beginnen und nicht der vorige Abschnitt damit zu schliessen. Auch 7, 29 giebt *τοῦτο δὲ φημι* nicht bloss eine Bestätigung des Früheren, sondern führt eine Bestimmung und Erweiterung ein, die selbständige Bedeutung hat. Vrgl. *τοῦτο δὲ λέγω* 1 Thess. 4, 15. — *Τοῦτο δὲ φημι* „Folgendes aber (als Summa des eben Gesagten) versichere ich“. Der Sinn eines Zugeständnisses (für die spiritualistischen Gegner, so Usteri, Billr., Olsh.) wird in den Context und das einfache *φημι* eingetragen. Nach v. Heng. schreibt P. vorbeugend; der Leser solle nicht meinen, dass das *φορέσομεν κ. τ. εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου* auch in der Gemeinschaft des Fleisches und Blutes, welches Christus vor und nach seiner Auferstehung gehabt habe, bestehe. Allein zu einer solchen Meinung lag keine Veranlassung vor, da der christliche Glaube gewiss war, dass der himmlische Christus einen verklärten Leib habe (Phil. 3, 21). Hofm. (nach Beza) bezieht *τοῦτο* auf das Vorhergehende und nimmt *ὅτι* als den Grund einführend, warum der Ap. V. 46—49 ausgesprochen habe. Allein dieser Grund ist positiver Natur und liegt nicht in dem bloss negativen Gedanken V. 50, sondern viel tiefer, nämlich in dem schriftmässigen (V. 45) Verhältniss des Wesens des irdischen und himmlischen Adam. — *σὰρξ κ. αἷμα*) d. i. die leibliche Wesenheit, welche wir im zeitlichen Leben haben, deren Lebensgrund und Stoff Fleisch und Blut sind\*). *Τὴν θνητὴν φύσιν καλεῖ ἄδύνατον δὲ ταύτην ἔτι θνητὴν οὖσαν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας τυχεῖν*, Theodoret. Vrgl. 6, 13. Im sittlichen Sinne, wie sonst das

des Vordersatzes auch bei **N**\* als auch die Umstellung beider Glieder ist nicht genug bezeugt und aus den Homocoteleut. zu erklären. — V. 55. Zuerst *νῆκος* und zuletzt *κείμενον* haben **NBCJM.** 17. 64. 71. Vulg. Copt. Aeth. Arm. Slav. ms. Orig. Euseb. Iren. Tert. Ambrstr. So Lachm., Rück., Tregell., Tisch. Die Bezeugung entscheidet gegen die Annahme (Meyer's), dass die Umstellung erst durch LXX Hos. 13, 14 veranlasst sei. — Statt *ἔδη* haben **N\*BCDEFGJ** 39. 67\*\* u. m. Verss. u. Väter wieder *θάνατε*. So Lachm., Rück., Tregell., Tisch., und richtig, da *ἔδη* wohl aus d. LXX. eingekommen ist.

\*) Nicht der Leiblichkeit überhaupt wird die Theilnahme am Messiasreiche abgesprochen, sondern der jetzigen, aus Fleisch und Blut bestehenden Leiblichkeit. Gut Hieron.: „*alia carnis, alia corporis definitio est; omnis caro est corpus, non omne corpus est caro*“. In Uebereinstimmung mit u. St. würde es im dritten Artikel heissen: Auferstehung des Leibes“ statt Aufersteh. des Fleisches. Die Vorstellung: „verklärtes Fleisch“ ist dem Ap. eine *Contradictio in adjecto*, auch nicht

blosse *σάρξ*, ist *σ. κ. αἷμα* ebensowenig wie nachher *φθορά* zu nehmen (gegen Chrys., Theophyl. u. M.). — *οὐδέ* „und nicht“, ‘noch von *ὅτι* abhängig. Diese zweite Vershälfte bildet mit der ersten einen Parallelismus, in welchem das erste Glied die Concreta, und dies zweite das Allgemeine (die betreffenden Kategorien) nennt, zu welchem jene gehören. Die *φθορά*, nicht bloss die Verwesung (Meyer), sondern die Vergänglichkeit (V. 42); in diese Kategorie gehört Fleisch und Blut, die der Verwesung anheimfallen. Dieselbe ererbt nicht die Unvergänglichkeit, in deren Bereich die Verhältnisse des Messiasreichs und insonders die verklarte Leiblichkeit der Reichsgenossen gehört. Die Abstracta statt *τὸ φθαρτόν* und *τὸ ἄφθαρτον* haben etwas Feierliches. Vrgl. Dissen ad Pind. S. 476: „Sublimitatem et *πάθος* adjuvant abstracta sic posita pro concretis“. Zu *κληρονομ.* vom messianischen Besitzempfang vrgl. 6, 9. Gal. 3, 29. Das Praes. vergegenwärtigt das Sichere und Gewisse.

V. 51. An das negative Ergebniss schliesst sich mit dem das Bedeutsame hervorhebenden *ἰδοὺ* der positive Aufschluss über diejenigen, welche bei der Parusie noch leben werden. P. geht damit über den unmittelbaren Zusammenhang der Abhandlung, die ja von der Todtenauferstehung handelt, hinaus in der Absicht, über die Art des Uebergangs in pneumatische Existenz für alle, die Christus zugehören, zu verständigen. Da darüber noch nichts gesagt war, und der Ap. nicht bloss bei den noch Lebenden verweilt (V. 53. 54 geht doch auf alle), erhält man nicht „anhangsweise einen letzten Theil“ (Meyer), sondern die gebotene Vervollständigung des bisher Ausgeführten. Dieselbe wird als *μυστήριον* bezeichnet, als dogma reconditum, dessen Erkenntniss P. durch *ἀποκάλυψις* zu besitzen weiss\*), s. z. 2, 7. Rom. 11, 25. — *πάντες μὲν οὐ κοιμ.* etc.) soll nach Reiche, v. Heng. u. a. den Sinn haben: „wir werden zwar nicht alle sterben, aber alle verwandelt werden“. Man nimmt entweder eine Versetzung der Negation an (so die meisten Aelteren nach Chrys., auch Heydenr., Flatt, Osiand., Reiche u. v. Heng.);

aus seiner Abendmahlslehre zu rechtfertigen. — Da Fleisch und Blut nicht das Reich Gottes ererben, kann der Ap. sie nicht als constitutive Elemente der Persönlichkeit, deren Identität durch den Uebergang in die höhere Lebensordnung nicht aufgehoben wird, angesehen haben. — Ueber das Blut als Sitz des Lebens s. Marbach, Zeitschr. f. W. Th. 1866 S. 137 f.

\*) nicht „ein halbes Geständniss, dass nun eine Privatmeinung komme“ (Krauss S. 169), welche er nur ungern in die Oeffentlichkeit entlasse. Vrgl. dagegen auch 1 Thess. 4, 15: *ἐν λόγῳ κυρίου*.

oder man meint, Paulus habe *ἀλλαγ.*, worauf aller Nachdruck liege, schon beim ersten *πάντες* im Sinne gehabt: „wir alle — werden zwar nicht bis dahin sterben, aber doch — alle verwandelt werden“, Billr., dem Olsh., de Wette, Maier folgen; oder (so Rück.) der Sinn sei: „sterben werden wir zwar nicht alle, aber u. s. w.“, so dass, wie man meint, ächt Griechisch gesagt sein würde: *κοιμηθησόμεθα πάντες μὲν οὐ\**). Drei structurwidrige Nothgriffe ohne sicheren Beleg, um einen als nothwendig vorausgesetzten Sinn herauszubringen, welcher aber unrichtig ist, da Paulus nach V. 52 *ἀλλαγησόμεθα* lediglich auf die bei der Parusie noch Lebenden bezogen haben kann, nicht aber, wie bei jenem angenommenen Sinne der Fall sein müsste, zugleich auf die bereits Gestorbenen. Es ergiebt sich hieraus, dass das Subject von *οὐ κοιμ.* und *ἀλλαγ.* Paulus selbst und die Gesammtheit derer, welche, wie er, die Parusie noch erleben werden (vgl. 1 Thess. 4, 17: *ἡμεῖς οἱ ζῶντες*), sein muss, wie sich dies dem Leser aus *ἀλλαγ.* dargeben musste. Daher ist streng nach der Wortstellung zu erklären: „Wir werden zwar alle nicht entschlafen“ (d. h. nicht den Sterbeprocess zu erfahren haben bei der Parusie, um des Auferstehungsleibes theilhaftig zu werden, sondern dabei lebendig bleiben), „wohl aber alle verwandelt werden“\*\*). Zur Sache vgl. V. 53. 1 Thess. 4, 15. 17. Nur diese Erklärung, nach welcher *οὐ* dem ganz geläufigen Gebrauche gemäss (vgl. gleich *οὐ δύναται* V. 50) den Begriff des Wortes, vor dem es steht, in sein Gegenteil verwandelt (Bäuml. Partik. S. 278), ist nicht allein wortrichtig, sondern auch dem Charakter eines *μυστήριον* entsprechend, während nach der gewöhnlichen Fassung wenigstens die erste Hälfte gar nichts Mysteriöses enthält, sondern etwas Entbehrliches und sich von selbst Verstehendes. Angenommen und vertheidigt ist unsere Erklärung von Winer seit dessen fünfter Aufl. (§. 61, 5. S. 517, vgl. Ewald, Kling, Holtzmann, Judent. u. Christent. S. 565); bestritten aber von Fritzsche

\*) Vgl. die frühere Erklärung Hofm. (im Schriftbew. II. 2. S. 654): „Insgesamt entschlafen werden wir nicht, aber verwandelt werden wir insgesamt“. Jetzt (heil. Schr. d. N. T.) folgt derselbe der Lachm. Lesart, welche er aber interpungirt: *πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα οὐ, πάντες δὲ ἀλλαγ.*, womit einerseits die Allgemeinheit des Sterbens verneint, dagegen anderseits die Allgemeinheit der Verwandlung bejaht werde. Hiergegen ist, abgesehen von den kritischen Bedenken, dem Sinne nach, dass *ἀλλαγ.* nicht mit von den Gestorbenen prädicirt sein kann (s. V. 52), dem Sprachgebrauche nach aber, dass die Stellung des *οὐ* hinter den damit verneinten Begriffen (Bäuml. Partik. S. 307 f.) dem N. T., so oft auch Gelegenheit dazu war, fremd geblieben ist.

\*\*) *εἰς ἀφθαρσίαν μεταπεσεῖν*, Chrys.

de conform. Lachm. S. 38, Reiche Commentar. crit., de Wette, v. Heng., Hofm., Hoel. neue Bibelst. S. 276 f., welcher übrigens d. St. nach Text und Erklärung als eine „noch schwebende“ ansieht, doch die Erwartung der Nähe der Parusie hier wie 1 Thess. 4 entschieden verneinend. Die gegen die vertheidigte Fassung erhobenen Einwendungen genügen nicht; denn a) etwas Widersinniges käme nur dann heraus, wenn das Subject alle Christen oder Paulus und alle Leser wären; b) *πάντες* auf die ganze Kategorie derer, zu welchen sich P. selbst rechnete, also auf alle die Parusie noch Erlebenden zu beziehen, von denen der Ap. sagt, dass sie nicht auf dem Wege des Sterbens zur neuen Leiblichkeit gelangen werden, ist nicht nur nicht unstatthaft, sondern durch das Prädicat *ἀλλαγῆς*, welches den Auferstehungsprocess nicht mit begreift (V. 52), contextmässig begründet; c) LXX. Num. 23, 13 ist für die Beziehung von *οὐ* zu *πάντες* unbrauchbar, da in den Worten d. St. *πάντες δὲ οὐ μὴ ἴδῃς* der bekannte Gebrauch von *οὐ μὴ* unabweislich für die Verbindung der Negation nicht mit *πάντας*, sondern gerade mit dem Verbum zeugt. Doch vrgl. gegen Meyer: Reiche S. 307. Ebenso unbrauchbar ist LXX. Jos. 11, 13, wo durch *πάσας τὰς πόλεις τὰς κεχοματισμένας οὐκ ἐνέπρησεν* von sämmtlichen Hülgestädten ausgesagt wird, Israel habe sie unverbrannt gelassen, so dass also die Negation zum Verbum gehört, bei welchem sie steht. Auch Sir. 17, 30 gehört *οὐ δύναται* (es ist unmöglich) zusammen; Joh. 3, 16. 6, 29 aber ist eine ganz anderartige Ausdrucksweise (gegen Buttm. neut. Gr. S. 106). An u. St. hätte schon die Wiederholung von *πάντες* vor Verkennung des planen Sinnes bewahren sollen: Alle werden wir bei der Wiederkunft des Herrn, um verklärt in's Reich einzugehen, nicht erst entschlafen müssen, alle aber lebendig verwandelt werden (V. 52), so dass aus unserm *ψυχικὸν σῶμα* ein *πνευματικόν* wird.

V. 52. *Ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθ.*) doppelte, weil recht geflissentliche, möglichst scharfe Bezeichnung des Augenblicklichen des *ἀλλαγῆς*, wodurch eben die Möglichkeit, dass die noch Lebenden etwa erst sterben müssten bei der Parusie, um in das Auferstehungsleben zu kommen, ganz ausgeschlossen werden soll. — *ἄτομον*) „Untheilbares“, Atom (Plat. Soph. S. 229 D), ist hier ein untheilbar kleiner Zeitpunkt; „in einem Nu“ (Weizsäcker). *ἐν ἀτόμῳ ἐν ῥιπήματι*, Hesych. Vrgl. das bei Griechen gangbare *ἐν ἀκαρεῖ* (Lucian. as. 37. Alciph. 3, 25). — *ἐν τῇ ἐσχ. σάλπιγγι* bei der letzten Posaune, während sie ertönt. S. Winer §. 48 a. S. 361. Vrgl. *ἐν αὐλοῖς* Pind. Ol. 5, 45. P. hätte auch schreiben

können: ἀπὸ — σάλπιγξ, Polyb. 4, 13, 1. Zur Sache vrgl. 1 Thess. 4, 16 u. dazu Lünem. u. Ewald. Die letzte Posaune ist die am Endmomente dieses Weltalters ertönende. Dagegen streitet es nicht, wenn etwa P. auch eine zweite Auferstehung angenommen und mit Posaunenton begleitet gedacht hätte, da ἐσχ. seine Zeitbeziehung im αἰὼν οὗτος hat. Doch vrgl. z. V. 24. de Wette (so vorschlagsweise auch Vatabl. u. vrgl. schon Theodor. Mopsv.) denkt an das letzte unter mehreren Posaunen-Signalen, wogegen aber das nachherige einfache, nicht näher bestimmte σαλπίζει γάρ ist. Dies auch gegen Osiand., v. Heng., Maier u. Hofm. Mit Olsh. nach Aelteren (schon τινές b. Theophyl.) die siebente Posaune Apoc. 8. 9 zu verstehen, welche auch Hofm. nebst den Posaunen von Jericho vergleicht, ist eine Gleichmachung mit den Gesichtern der Offenbarung, zu welcher kein Grund vorhanden, da auch 1 Thess. a. a. O. nur eine, und zwar als bekannt vorausgesetzte Posaune erwähnt wird. Zwar haben auch die Rabbinen gelehrt, Gott werde siebenmal posauern, und zwar so, dass sich in sieben Acten die Auferstehung entwickeln werde\*); allein auch diese Vorstellung war dem Ap. fremd, da er das Auferstehen als ein augenblickliches Ereigniss ohne Absätze der Entwicklung darstellt. Uebrigens ist die Posaune der Parusie (s. schon Matth. 24, 31) nicht wegzudeuten, weder mit Wolf u. M.: „cum signa apparebunt iudicii jam celebrandi“, noch mit Olsh. (vrgl. Maier) von einer erschütternden, die Menschheit für einen grossen Zweck aufregenden Geisteswirkung. Vrgl. auch Theophyl., welcher unter der σάλπιγξ das κέλευσμα und νεῦμα Gottes τὸ διὰ πάντων φθάνον versteht, wie im wesentlichen auch Usteri S. 356. Billr., Neand., Hofm.\*\*). Man könnte für den Ausdruck an sich das homerische ἀμφὶ δὲ σάλπιγξεν μέγας οὐρανός Il. η, 388, wo der Donner (als Angriffszeichen) gemeint ist, vergleichen. Aber zur Annahme einer uneigentlichen, dichtenden Darstellung giebt der Zusammenhang gänzlich kein Recht. P. hat vielmehr wirklich die (auf Ex. 19, 16 beruhende) Vorstellung der Erweckungsposaune aus dem volkstümlichen, auch Matth. a. a. O. bezeugten Vor-

\*) Primo sono totus mundus commovebitur; secundo pulvis separabitur; tertio ossa colligentur — — tuba septima vivi stabunt pedibus suis“. S. Eisenm. entd. Judent. II. S. 929.

\*\*) Lange in d. Stud. u. Krit. 1836. S. 708 denkt an eine Erdrevolution, welche das Signal der Ankunft Christi wird. Osiand.: der Sieg über den letzten Feind (V. 25. 27) werde angedeutet. Nach de Wette ist es überhaupt das apokalyptische Bild von feierlichen, göttlich gewirkten Katastrophen.



stellungskreise (vgl. 4 Esdr. 6, 24) in seinen christlichen mit aufgenommen\*), wie er dann sogleich selbst bestätigend und mit feierlicher Betonung hinzusetzt: *σαλπίζει γὰρ* etc.) „denn posaunen wird es, und die Todten (die bis dahin bereits gestorbenen Christen) werden erweckt werden unverweslich, und wir (die dann noch lebenden) werden verwandelt werden“. Dem *σαλπ.* γὰρ seinen Nachdruck dadurch zu entziehen, dass man es bloss als Einleitung des Folgenden im Anschluss an *ἐν τ. ἐσχ. σάλπ.* betrachtet (Hofm.), hätte schon der parataktische Ausdruck (statt *ὅτε γὰρ* oder sonst wie in untergeordneter Form) verwehren sollen; vgl. Kühner S. 778 f. Winer §. 66, 7 S. 585. Dem *σαλπίζ.* soll eine besondere Aufmerksamkeit werden. Statt *ἡμεῖς ἄλλαγ.* hätte P. *οἱ ζῶντες ἀλλαγῇσονται* schreiben können, aber nach seiner Überzeugung, die Parusie zu erleben, schliesst er sich selbst mit ein\*\*). Vgl. z. V. 51. Unrichtig bezieht v. Heng. *οἱ νεκροί* auf die jetzt (wo P. schrieb) schon Todten, und *ἡμεῖς* auf die jetzt noch Lebenden, von denen dann ein Theil auch schon todt sein werde; *ἄλλαγ.* kann nur auf die Verwandlung der Lebendigen gehn. — *σαλπίζει* ist im Gebrauche ebenso impersonell geworden, wie *ῥέει, νίφει* al. S. Elmsl. ad Heracl. 830. Kühner II. S. 30 u. ad Xen. Anab. 1, 2. 17. Die Form *σαλπίζω* statt *σαλπίζω* ist später Griechisch. S. Lobeck ad Phryn. S. 191.

V. 53. Bestätigung des zuletzt gesagten κ. *ἡμεῖς ἄλλαγ.* durch die von Gott gesetzte Nothwendigkeit (*δεῖ*) dieser Veränderung. — *τὸ φθαρτὸν τοῦτο* deiktisch; Paulus blickt dabei auf seinen eigenen irdischen Zustand. — *ἐνδύσασθαι ἀφθαρσ.*) bildliche Bezeichnung (2 Kor. 5, 4) des Verwandeltwerdens zu unvergänglichem Wesensbestande, *ἀθανασίας καὶ ἀφθαρσίας ἐπιούσης αὐτῷ*, Chrys. Näheres über die Formel s. b. Heinrici. Die Infinit. Aor. sind zur Bezeichnung der momentanen Vollendung gewählt.

V. 54. Dann aber, wenn diese unsere Verwandlung ge-

\*) Die Anerkennung dieser Vorstellungsform bringt keineswegs mit sich, ein Dogma daraus zu machen. Zur Sache s. Stähelin in d. Jahrb. f. D. Th. 1877 S. 177 f., besonders S. 198. 220.

\*\*) wie 1 Thess. 4, 15 f., zu welcher Stelle aber die unsrige nicht in dem Verhältniss einer weitem Fortentwicklung oder fortgeschrittener Befreiung von rabbinischen Erinnerungen steht (Krauss S. 172). Denn beide Stellen stimmen wesentlich zusammen und ergänzen sich gegenseitig. Auch die Unfähigkeit des Fleisches für den Reichsbesitz bildet für 1 Thess. 4, 17 ihre Voraussetzung. Und die Wiederbringung aller ist auch an u. St. V. 54 nicht gelehrt, wo der endliche Triumph der Erlösten (V. 26 f.) erschallt.

schehen ist, wird die Herrschaft des Todes aufhören; keiner wird mehr sterben. — ὅταν δὲ — ἀθανασ.) eine wie triumphirende Wiederholung derselben wichtigen Worte. Vrgl. Bornem. Schol. in Luc. S. XXXIX. Theodoret nennt d. St. einen Siegesgesang. Um so weniger ist das erste Glied mit Hofm. kritisch zu verwerfen. s\* hat es mit Recht wieder zugefügt. — γενήσεται) „wird geschehen“ (seinem Inhalte nach) das Wort, d. i. es wird thatsächlich, das geschriebene Wort wird Ereigniss werden. Unrichtig Hofm.: man werde dann so sagen wie geschrieben steht. Wo ein λόγος ergeht, d. i. gesprochen wird, steht die Präposition der Richtung dabei (wie Joh. 10, 35. Luk. 3, 2 u. oft, vrgl. Gen. 15, 1 al.), oder woher das Wort kommt (wie Jer. 26, 1) oder durch wen es (von Gott) ergeht (wie Hagg. 1, 3). Nicht Gleichzeitiges ist übrigens in Vorder- und Nachsatz ausgesagt (Einwand Hofm.), sondern wenn das im Vordersatze Gesagte eingetreten sein wird, dann wird, weil von nun an Niemand mehr dem Tode verfallen wird, zur Wirklichkeit werden u. s. w. Dieses ist die glückliche Folge von jenem, der völlige Sieg des Lebens, welcher sich an jene im Nu vollzogene Veränderung knüpfen wird, wie an sein Signal und Vorspiel. — ὁ λόγος) effatum, oraculum, 1 Makk. 7, 16. Plat. Phaedr. S. 275 B. Pind. Pyth. 4, 105. Vrgl. Rom. 9, 9. Joh. 12, 38. 15, 25. — κατεπόθη etc.) Jes. 25, 8, nicht nach den LXX\*), aber auch nicht nach dem Grundtexte, denn לנגח giebt P. wie die LXX oft (z. B. 2 Sam. 2, 26. Hiob. 36, 7. Jer. 3, 5) durch εἰς νίκος wieder und setzt das Piel בלע in den Aor. Pass. um (gegen Meyer). Dazu hält er das von den LXX gebrauchte καταπίνειν fest. Daher haben wir ein frei umgeformtes Schriftwort, das für die Bekanntschaft des Ap. mit den LXX zeugt, ohne über seine Kenntniss des Grundtextes etwas auszusagen. Der Sinn ist: „der Tod ist völlig abgethan worden“. Vrgl. 2 Kor. 5, 4. Dieses Zunichtwerden ist als Verschlungenwerden versinnlicht. Zur Sache vrgl. Apoc. 21, 4. — εἰς νίκος) zu Sieg, d. h. so dass dadurch Sieg, nämlich der entgegenstehenden Macht des ewigen Lebens im künftigen Aeon, hergestellt ist. εἰς im Sinne des Resultats\*\*). Vrgl. Matth. 12, 20. νίκος

\*) welche hier die Worte des Propheten unrichtig übersetzen: κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας. Theodotion ganz wie Paulus. Zur Sache vrgl. Kautzsch V. T. loc. a P. alleg. S. 104 f.

\*\*) Nach Osiand. ist εἰς local, so dass νίκος als ein Raubthier versinnlicht sei, welches seine Beute verschlingt. Dagegen ist die Artikellosigkeit, ferner εἰς (man sollte ὑπό erwarten, vrgl. Polyb. 2, 41, 7),

ist spätere Form statt des alten *νίκη*. S. Herm. Diss. de Orph. S. 821. — Da der personificirte *θάνατος* nach dem Contexte lediglich der leibliche Tod ist, so gilt diese Stelle nicht zur Begründung der Lehre von der Wiederbringung (gegen Olsh.). Vrgl. z. V. 22. 28. Die Stellen der Rabbinen, welche ebenfalls auf den Grund von Jes. a. a. O. lehren: „in diebus ejus (Messiae) Deus S. B. deglutiet mortem“, s. b. Wetst.

V. 55. Begeisterter Freudenruf des Ap. (vrgl. zu *ποῦ* Rom. 3, 27. 1 Kor. 1, 20), der sich in jene selige Zukunft des *γενήσεται* etc. V. 54 versetzt\*) und wie in ein *ἐπινίκιον* ausbricht. Dabei macht er Worte aus LXX Hos. 13, 14 mit freier Veränderung zu den seinigen. Diese grosse Freiheit der fast nur anklangsweisen Benutzung jener Stelle und der ganze lyrische Schwung des Ergusses macht es weniger wahrscheinlich, dass V. 55 noch Bestandtheil des Citats sei (gewöhnliche Ansicht; doch s. dagegen v. Heng.) — In der ersten Frage wird nach der Recepta *ποῦ σου, ἔδῃ* etc. der (personificirte) Hades als des Sieges verlustig geschaut; denn er hat nicht bloss die in seiner Gewalt befindlichen Seelen der Verstorbenen behufs der Auferstehung der Leiber herausgeben müssen, sondern er empfängt auch keine Seelen mehr in seine Gewalt. Doch ist die Lesart: *ποῦ σου, θάνατε* etc. (s. d. krit. Anm.) vorzuziehen. — *τὸ κέντρον* Paulus stellt sich den Tod bildlich vor wie ein Thier mit einem tödtenden Stachel (Scorpion oder dergl.), oder besser noch denken Schoettg., Billr. an einen Treibstachel, welchen der Tod nicht bloss gebraucht, um sich sein Feld zu bestellen, sondern um die ihm Unterworfenen zu schrecken. Da der Jubelruf des P. sich nicht bloss auf die Vernichtung des Todes, sondern vor allem auf die Ueberwindung seiner Schrecken bezieht, scheint letzteres (gegen Meyer) vorzuziehen, zumal so im Vrgl. zu *νίκος* im ersten Gliede ein Klimax heraus kommt. Eintragend deutet Olsh.: *τὸ κέντρον* bezeichne das die Aeusserung der Kraft Hervorrufende: „die schlummernde Kraft des Todes weckt die Sünde, und wieder die der Sünde das

endlich das folgende *τὸ νίκος* V. 55. 57. — In plastisch treffender Weise Luther's Glosse: „Der Tod liegt darnieder und hat nu keine Macht mehr, sondern das Leben liegt oben und spricht: hie gewonnen!“

\*) So richtig schon Chrys. u. Theophyl. Nach v. Heng. spricht P. vom jetzigen Leben, nämlich von der Freude der Hoffnung. Aber gerade die Kühnheit des Gedankenflugs ist an u. St. das am meisten Paulinische. Auch das *κέντρον* fasst v. Heng. zu schwach, nämlich nur von einem verletzenden, nicht tödtenden Stachel, womit die Schrecken des Todes gemeint seien.

Gesetz“. Dann wäre ja τὸ κέντρον τοῦ θανάτου V. 56 das den Tod Stachelnde, was nach V. 55 unmöglich ist!

V. 56 f. weist zum glücklichen Schlusse (nicht als Einleitung der folgenden Ermahnung, wie Hofm. will), die Vorstellung des νίκος und des κέντρον noch festhaltend, den festen dogmatischen Grund nach, auf welchem diese Gewissheit des künftigen Sieges im Zusammenhange des Evangel. ruhe. Grot.: Sensus evangelico explicat dictum Oseae. „Da der Tod durch die Sünde tödtet (Rom. 5, 12), die Sünde aber durch's Gesetz mächtig ist (Rom. 7, 7 f.), so ist gewiss, dass Gott uns den Sieg giebt über den Tod durch Jesum Christum“. Christus nämlich hat ja die Sünde durch sein ἱλαστήριον getilgt, ist um unserer Gerechtigkeit willen auf-erstanden, und hat uns so dem Fluche des Gesetzes und durch seinen Geist der die Sünde aufreizenden und fördernden Gewalt desselben entnommen (Rom. 8, 1 f.). In diesem Nachweise des Ap. ist das Summarium seines ganzen Evangel. enthalten. Die Form aber ist nicht die argumentirende, sondern, der gehobenen und erregten Stimmung entsprechend, so, dass Schatten und Licht neben einander gestellt sind, das Licht nach dem Dunkel aber wie Rom. 7, 25 in der Gestalt des Dankrufs hervorbricht. — τῷ διδόντι) Praes.: denn dieser zukünftige Sieg des Lebens über den Tod ist uns sicher und gewiss.

V. 58. Schlussermahnung, durch ὥστε folgerungsweise aus τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νίκος διὰ etc. abgeleitet, aber, wie das die Sache fordert, zugleich mit Rückblick auf die ganze Abhandlung, ihren ethischen Ertrag resumierend (de Wette, v. Heng. gegen Meyer). Denn geht auch εἰδότες zunächst auf νίκος, so liegt doch dem Dankgebet des Ap. über den Sieg die vorher entwickelte Wahrheit und Gewissheit der Todtenauferstehung zu Grunde. Die Ermahnung aber mit Hofm. auf den ganzen Brief zu beziehen, liegt kein Anlass vor. — ἐδραῖοι, ἀμετακίν.). Vrgl. Kol. 1, 23. Die Leser als ethische Athleten zu denken (Beza), ergiebt der Context nicht. Es ist überhaupt die christliche Beharrlichkeit im Bilde des Feststehens (vrgl. 7, 37) ausgedrückt (Gegentheil: σαλεύεσθαι, vrgl. Theodoret), wobei aber ἀμετακίν. die Beharrlichkeit näher als Unverführbarkeit darstellt, beides den möglichen Bethörungen durch die Auferstehungsleugner gegenüber. Vrgl. z. ἀμετακίν. Plat. Ep. 7. S. 343 A. Dion. Hal. 1. S. 520 und z. beiden Worten Arist. Eth. 2, 4, 3. — περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τ. κ. πάντ.) „überschwenglich im Werke des Herrn“, d. h. überaus thätig und wirksam darin, allezeit. Diese Näherbestimmung von περισσ. wird durch

das correlate  $\delta \kappa\acute{o}\pi o\varsigma \psi\mu\acute{\omega}\nu$  (eure Müh und Arbeit) bestätigt;  $\acute{\epsilon}\nu$  aber bezeichnet die bestimmte Sphäre, worin u. s. w. Vrgl. 2 Kor. 8, 7. Phil. 1, 26. Kol. 2, 7. Rom. 15, 13. Das  $\acute{\epsilon}\rho\gamma o\nu \tau o\upsilon \kappa\upsilon\rho\acute{\iota} o\nu$  ist „das Werk, welches im Dienste Christi getrieben wird“. Vrgl. 16, 10. Sein ist das Werk, in welchem die seinigen arbeiten. Sie arbeiten aber je nach den verschiedenen Berufsarten darin durch die thätige Erfüllung seines Willens als Diener des Herrn (12, 5). Die drei Momente  $\acute{\epsilon}\delta\rho\alpha\acute{\iota} o\iota$ ,  $\acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\alpha\kappa.$ ,  $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\sigma.$  etc. sind klimaktisch. —  $\acute{\epsilon}\iota\delta\acute{o}\tau\epsilon\varsigma$  da ihr wisset (vrgl. Rom. 5, 3. 2 Kor. 1, 7. 4, 14); es führt das pragmatisch hierhergehörige Motiv zur Befolgung des  $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\sigma.$   $\acute{\epsilon}\nu \tau. \acute{\epsilon}. \tau. \kappa.$  ein;  $\delta \kappa\acute{o}\pi o\varsigma \psi\mu\acute{\omega}\nu$ , euer Arbeitsmühen, welches dem  $\acute{\epsilon}\rho\gamma o\nu \tau. \kappa\upsilon\rho\acute{\iota} o\nu$  gewidmet wird. —  $\kappa\epsilon\nu\acute{o}\varsigma$ ) umsonst, d. i. ohne Erfolg. Vrgl. V. 10. 1 Thess. 3, 5. So wäre die Arbeit, wenn keine Auferstehung und keine sieghafte Vollendung des ewigen Lebens wäre, weil dann der selige Lohn der Arbeit unerreicht bliebe, nämlich das Heil des Messiasreichs, welches dem Arbeiter bestimmt ist. Rom. 2, 7. 2 Tim. 2, 12. Jak. 1, 12 al. —  $\acute{\epsilon}\nu \kappa\upsilon\rho\acute{\iota} \omega$ ) ist nicht mit  $\delta \kappa\acute{o}\pi o\varsigma \psi\mu.$  zu verbinden, sondern mit  $\acute{o}\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \kappa\epsilon\nu\acute{o}\varsigma$ . In Christo beruht es, dass eure Arbeit nicht fruchtlos ist; denn in ihm ist die Auferstehung (V. 22) und die messianische  $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$  ursächlich begründet, V. 17–19. Act. 4, 12. Rom. 5, 9 f. 6, 22. 23. 10, 9 al.

## Cap. XVI.

V. 1–9. Von der Collecte für Jerusalem; gewiss (vrgl. 7, 1. 8, 1. 12, 1) auf Anlass einer Anfrage des korinthischen Briefs\*).

V. 1. Die Structur kann sein:  $\acute{\omega}\varsigma\pi\epsilon\rho \pi\epsilon\rho\acute{\iota} \tau\eta\varsigma \lambda o\gamma. \delta\acute{\iota}\epsilon\tau. \tau\alpha\acute{\iota}\varsigma \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda. \tau\eta\varsigma \Gamma\alpha\lambda., \acute{o}\upsilon\tau\omega$  etc. Vrgl. 2 Kor. 9, 1, auch 1 Kor. 12, 1. Doch kann auch  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$  —  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\iota} o\upsilon\varsigma$  für sich genommen werden (de Wette u. M.), vrgl. V. 12. 7, 1. 8, 1. Zu entscheiden ist zwar nicht, doch ist das letztere dem kunstlos weitergehenden Briefstyle angemessener. —  $\lambda o\gamma\acute{\iota}\alpha$ .

\*) Zur Textkritik: V. 2.  $\sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau o\nu$ ) nach  $\aleph^a$  ABCDEFGJP 17. Syr. It. Vulg. Chrys. al. für  $\sigma\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\tau\omega\nu$  (text. rec.); Aenderung nach Stellen wie Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. Luk. 24, 1. — V. 7. Statt des zweiten  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  hat text. rec.  $\delta\acute{\epsilon}$ , gegen entscheidende Zeugen. Glättung des Ausdrucks. —  $\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\rho\acute{\epsilon}\psi\eta$ ) Griesb., Lachm., Rück., Tregell., Tisch. mit Recht:  $\acute{\epsilon}\pi\iota\rho\acute{\epsilon}\psi\eta$ , nach  $\aleph$  ABCJM Minusk. Chrys. Theoph. ms.



συλλογή, Suid. vrgl. Hesych. Ausser den Kirchenvätern sonst ohne Beispiel. — εἰς τοὺς ἁγίους) d. i. εἰς τοὺς πτωχοὺς τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ, Rom. 15, 26. Dieses Nähere aber verstand sich den Lesern von selbst; die Annahme, dass οἱ ἅγιοι an sich die Muttergemeinde bezeichne (Hofm.\*)), ist weder nöthig noch erweislich; es sind die bewussten ἅγιοι; die Leser waren damit bekannt, für wen der Ap. collectirte. — Meyer erklärt die Armuth der Gemeinde zu Jerus. aus der dort früherhin bestandenen Gütergemeinschaft (s. z. Act. 2, 44 f.), womit er eine schlechte Verwaltung des Gemeindebesitzes annehmen muss. Der Ap. kennt die Muttergemeinde in Jerusalem nur als arm. Diese Armuth selbst, verbunden mit dem hohen Interesse, welches gerade diese Gemeinde erregen musste, so wie Gal. 2, 10, und überhaupt die opferfreudige Liebe des Paulus zu seinem Volke (Rom. 9, 3), erklärt hinreichend seinen grossen Unterstützungseifer, von welchem erfüllt er trotz der Gefahren, die er vor sich sah, persönlich die Gelder überbrachte. Was Rück. meint (vrgl. auch Olsh.), Paulus habe die gegen ihn erbitterten Gemüther der dortigen Judenchristen beschwichtigen wollen, bevor er in den Westen reiste, ist zu bestimmt gefasst, wenn in Anbetracht der im zweiten Briefe durchscheinenden Verhältnisse nicht unberechtigt. Meyer lehnt mit Beziehung auf Act. 20, 22—24. 21, 17—24 dieses Motiv ab. — τῆς Γαλατ.) Ob von Ephesus aus durch Boten, oder persönlich auf der Act. 18, 23 erwähnten Reise (Osiand., Neand., Wieseler) oder brieflich (so Ewald), beruht auf sich. In dem uns erhaltenen Briefe an die Galat. ist von dieser Collecte keine Rede; denn Gal. 2, 10 ist allgemeinen Inhalts, obwohl die Grundlage des apostolischen διατάσσειν, so wie der besondern Befugniss dazu. Treffend übrigens Beng.: „Galatarum exemplum Corinthiis, Corinthiorum exemplum Macedonibus, et Macedonum Romanis proponit 2 Kor. 9, 2. Rom. 15, 26. Magna exemplorum vis“. Aber auch ein Beweis, wie Paulus die Gemeinsamkeit des Lebens und Strebens in seinen Gemeinden zu fördern suchte (vrgl. Lechler S. 364 f.), und wie sich die angeordnete Modalität bereits bewährt hatte.

V. 2. Κατὰ μίαν σαββάτου) „an jedem ersten Wochentage“. Im N. T. sehr gangbarer Hebraismus nach der jüdischen Weise die Wochentage zu bezeichnen mit אָהר בשבת, שְׁנֵי בִשְׁבַת u. s. w. Lightf. Hor. ad Matth. 28, 1.

\*) S. gegen diese auch schon von Wieseler vorgetragene Erklärung von οἱ ἅγιοι Riehm Lehrbegr. d. Hebr. Br. S. XVIII f. ed. 2.

Auch der Singul. von σαββ. heisst Woche, wie Mark. 16, 9. Luk. 18, 12. Ob übrigens der Gebrauch der siebentägigen Woche in den heidenchristlichen Gemeinden eine directe Entlehnung aus dem Judentum ist oder abgesehen davon in Korinth heimisch war, kann zweifelhaft sein. Vrgl. Schürer Theol. Litzung 1880 Nro. 20 S. 484, Dillmann zu Exod. 20, 8, und über die babylonische Woche Schrader, Stud. u. Krit. 1874 S. 343 f. — Aus u. St. folgt an sich nicht, dass der Sonntag schon damals durch gottesdienstliche Versammlungen gefeiert ward (obwohl dies nach sonstigen Spuren anzunehmen ist, s. hierüber z. Act. 20, 7); denn παρ' ἐαυτῷ τιθέτω kann nicht auf das Niederlegen des Geldes in der Versammlung gehen (Estius, Beng., Mosh. u. M.): wohl aber, dass er dem christlichen Bewusstsein ein heiliger Tag war, in dessen Weihe eben die Angemessenheit zu solchen Liebeswerken gefühlt wurde, τὰ γὰρ ἀπόρρητα ἀγαθὰ καὶ ἡ ῥίζα καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ζωῆς ἡμετέρας ἐν ταύτῃ γέγονεν, Chrys. — παρ' ἐαυτῷ τιθέτω etc.) „er lege zu Hause aufsammeled nieder, was etwa (quodcunque) zu Glücke geht“, d. h. wenn ihm irgend etwas zu Glücke geht, so lege er es (d. h. das dadurch Gewonnene, das er also erübrigen kann) zurück. Vrgl. Ausdrücke wie Joh. 12, 5. Matth. 19, 21; auch Herod. 6, 73 (Κλεομένει εὐωδώθῃ τὸ προῆγμα) Sir. 11, 16. 38, 14. 41, 1. Tob. 4, 19. 3 Joh. 2. Die Ergänzung von θησαν-ρίζειν nach εὐωδ. (Hofm.) ist entbehrlich. Erklärungen wie „quod ei placuerit“ (Vulg., Erasm. Paraphr., Luther u. M.\*), und von Billr. u. Rück. nach Aelteren: „was ihm ohne Beschwerde möglich ist“, vertragen sich nicht mit dem Wort-sinn von εὐωδώω (s. Heinrici u. z. Rom. 1, 10). παρ' ἐαυτῷ: „zu Hause, chez lui“, s. z. Luk. 24, 12. Loesner Obs. S. 297. θησανρίζων: „paulatim cumulum aliquem faciens“, Grot. — ἵνα μὴ etc.) „damit nicht, wenn ich gekommen sein werde, dann Sammlungen geschehen“. Die Collecte soll dann in so weit schon fertig sein, als nur ein jeder sein bereits wochenweise aus erwerblichem Gedeihen Angesammeltes herzugeben haben wird. Paulus beabsichtigte durch diese ganze Vorschrift wohl theils die Vergrösserung, theils die rechtzeitige Beschleunigung der Unterstützung.

V. 3. Οὗς ἐὰν δοκιμ.) „welche ihr irgend für geeignet erachtet haben werdet“. Vom Ermessen der Leser also macht P. die Bestimmung der überbringenden Personen abhängig;

\*) Die Vulg. hat vielleicht εὐδοκῇ gelesen. Vrgl. Goth.: „thate vili“ (was er will).

daher Grot. bemerkt: „Vide, quomodo vir tantus nullam suspicioni rimam aperire voluerit“. Zur Sache vrgl. Zeitschr. f. W. Th. 1876 S. 512 f. — *δι' ἐπιστολῶν* „mittelst Briefe“, dadurch, dass ich ihnen Briefe mitgebe, die ihre Sendung ausdrücken. Vrgl. Winer §. 47. S. 356. Der Plural könnte die Kategorie bezeichnen (brieflich) und also nur einen Brief meinen (Heum.); aber es nöthigt nichts, vom Pluralsinne abzugehen, da Paulus sehr füglich beabsichtigen konnte, an mehrere Personen in Jerus. verschiedene Briefe zu schreiben\*). Zu verbinden ist *δι' ἐπιστ.* mit dem Folgenden (Chrys., Theophyl. u. d. meisten Neueren) und vorangesetzt ist es, weil Paulus schon den andern möglichen Fall im Gedanken hat, dass er selbst hinreisen könne. Die meisten älteren Herausgeber (ausser Er. Schmid), auch Beza, Calvin, Estius u. M. verbinden es mit *δοκίμ.*: „quos Hierosolymitanis per epistolas commendaveritis“, Wetst. Aber dann wäre ja das *πέμψω* etwas Leeres! Nein, von den Gebern der Collecte werden die Ueberbringer gewählt; aber Paulus als der Urheber und apostolisch verpflichtete (Gal. 2, 10) Verweser der Collecte ist es, welcher die Gelder sendet. — *τὴν χάριν ὑμ.* „eure Liebesgabe, beneficium“. Vrgl. 2 Kor. 8, 4. 6. 7. 19. „Gratiosa appellatio“, Beng. vrgl. Oecum. Xen. Ag. 4, 4 f. Hier. 8, 4. Sir. 3, 29. 29, 15. 30, 6. 4 Makk. 5, 8.

V. 4. „Im Fall aber es (das in Rede Stehende, d. i. das Ergebniss der Sammlung) werth ist, dass auch ich (nach Jerus.) reise\*\*), so werden sie mit mir reisen“. Der Genit. *τοῦ πορεύεσθαι* hängt ab von *ἄξιον*. Vrgl. Fritzsche ad Matth. S. 845. Winer §. 44, 4. S. 304. — Paulus macht sein eigenes Hinreisen von dem Ausfall der Collecte abhängig, natürlich nicht der Sicherheit der Ueberbringung wegen; auch nicht, weil er im Falle eines ansehnlichen Betrags selbstständig bei der Verwendung sein will, sondern, was einzig unwillkürlich aus *ἄξιον* fließt, weil ein geringer Betrag zu einer ungewöhnlichen Mission unverhältnissmässig gewesen

---

\*) Wir sehen auch aus u. St., wie geläufig dem Ap. in seiner Thätigkeit die Abfassung von Briefen auch an einzelne war. Der einzige Brief der Art, welchen wir noch haben, der an Philem., verdankt seine Erhaltung vielleicht bloss dem Umstande, dass er zugleich an die Gemeinde des Hauses (Philem. 2) gerichtet war.

\*\*) Aus *καὶ με πορ.* erhellt, dass er nicht jedenfalls hinreisen will (Hofm.), sondern dass er's von obigem Umstande abhängig macht, ob auch er hinreisen werde. Welche Sonderbarkeit käme au h heraus, wenn er jedenfalls hinreisen wollte, die Gesandten aber bei geringem Ertrage der Collecte nicht in seiner Gesellschaft, sondern allein die Reise machen sollten! So kleinlich hat P. gewiss nicht gehandelt.

sein würde. Das Decorum der apostolischen Würde liegt zu Grunde, nicht der Klugheitsgrund, „um bei der Gelegenheit sein Vorhaben nach Jerus. zu gehen (Act. 19, 21) auszuführen und sich dort eine gute Aufnahme zu bereiten“ (de Wette), oder um durch diese Reise die Trennung der Juden- und Heidenchristen zu erledigen (Baur). Treffend Beng.: „Justa aestimatio sui non est superbia“. Gleichwohl will er allein die Besorgung nicht übernehmen; s. 2 Kor. 8, 20.

V. 5 f. Das bisher noch nicht näher bestimmte Kommen bestimmt er nun der Zeit nach. — *ὅταν Μακεδ. διέλθῃ*) Nach 2 Kor. 1, 15 war es früher sein Plan gewesen, von Ephesus über Korinth nach Makedonien, von Makedonien aber nach Korinth zurück und dann weiter nach Jerus. zu ziehen. Diesen Plan hat er aber geändert (s. 2 Kor. 1, 15. 23 f.), und er will nun erst durch Makedonien reisen und dann nach Korinth, wo er vielleicht (*τυχόν*) einige Zeit zu verweilen oder auch zu überwintern gedenkt. Im zweiten Briefe sehen wir ihn auch wirklich auf dieser Reise begriffen in Makedonien (2 Kor. 2, 13. 8, 1. 9, 2. 4) und auf dem Wege nach Korinth (2, 1. 12, 14. 13, 1 al.). Damit stimmt Act. 20, 1. 2. — *Μακεδ. γὰρ διέρχ.*) ist nicht Parenthese, sondern das vorangestellte *Μακεδ.* entspricht dem nachherigen *πρὸς ὑμᾶς δέ*, und das *διέρχομαι* dem *παράμενῳ*: „denn Makedonien durchreise ich (ohne Aufenthalt), bei euch werde ich vielleicht verbleiben“. Das Praes. *διέρχ.* bezeichnet das Zukünftige als in der Vorstellung gegenwärtig, d. i. als ganz gewiss gedacht. Durch die falsche Fassung: „ich bin auf der Reise durch Makedonien“, ist die falsche Angabe in der Unterschrift entstanden, dass der Brief von Philippi aus geschrieben sei. — *παράμενῳ*) er blieb drei Monate. Act. 20, 2. — *ἵνα ὑμεῖς* etc.) *ὑμεῖς* hat Nachdruck. Bliebe Paulus in einer anderen Gemeinde, so würden ihm andere das Geleite geben; sowohl in *ἵνα* als in *ὑμεῖς* liegt etwas Verbindliches, das ungesucht Sinnige der Liebe. — *τυχόν*) forsan, nur hier im N. T., sehr gangbar bei Griechen. S. Buttmann S. 273. — *οὔ*) wie Luk. 10, 1. Bornem. Schol. z. d. St. Kühner II, S. 473. Wohin aber überhaupt damals seine Gedanken gerichtet waren, s. Act. 19, 21.

V. 7. „Denn es ist nicht mein Wille, euch jetzt im Vorbeigehen zu sehen“. Da er nicht sagt *πάλιν ἐν παρ.*, sondern *ἄρτι ἐν παρ.*, so folgt aus u. St. nichts zur Entscheidung der Frage (s. Einl. z. 2 Kor. §. 2), ob Paulus vor Abfassung unserer Korintherbriefe schon zweimal in Korinth gewesen sei (gegen Schrader, Neand., Wieseler, Otto), sondern er sagt bloss: sein Wille sei nicht, jetzt, d. i. unter so be-

wandten Umständen, die Korinther nur als Durchreisender zu besuchen, wobei ganz unentschieden bleibt, ob er sie bereits vorher einmal ἐν παρόδῳ besucht habe (so auch Hofm.) oder nicht. Zum richtigen Verständniss beachte, dass das deshalb vorgerückte ὑμᾶς, im Gegensatz gegen die Makedoniern, den Nachdruck hat. Die Korinther sollen bei der jetzt bevorstehenden Reise den Vorzug haben vor den Makedoniern, die er nur auf der Durchreise\*) V. 5 sehen wird. Weshalb ihnen jetzt aber P. diesen Vorzug giebt, erklärt sich am ungezwungensten aus den von den korinthischen Abgesandten erhaltenen neuen Nachrichten, die ein längeres Verweilen wünschenswerth machten (Billr. u. a.). Die Stellung des ἄρτι braucht hiebei nicht verändert zu werden (gegen Meyer). Zu ἐν παρόδῳ vrgl. Thuc. 1, 126, 7. 5, 4, 5. 7, 2, 3. Polyb. 5, 68, 8. Lucian. D. Deor. 24, 2. — ἐλπίζω γάρ etc.) Grund des οὐ θέλω etc.; denn er hofft, dass ihm der Herr einen längern Besuch der Gemeinde als nur ἐν παρόδῳ ermöglichen werde, und auf Grund dieser Hoffnung ist's nicht sein Wille u. s. w. — ὁ κύριος) Christus, in dessen Dienst der Apostel reist und wirkt (Act. 16, 7. 10). — ἐπιτρέψῃ) „zugelassen haben wird“, d. i. sich zustimmend zu erkennen gegeben haben wird. „Pia conditio“, Beng. Vrgl. 4, 19.

V. 8. 9. Nun giebt P. noch die Dauer seines jetzigen Aufenthalts in Ephesus an, und den Grund derselben. — τῆς πεντηκ.) ist das zunächst bevorstehende Pfingstfest. S. Einl. §. 3. Für eine schon damalige christliche Feier dieses Festes ist aus u. St., welche bloss eine Zeitangabe enthält, nichts zu entnehmen. — Θύρα γάρ μοι etc.) Der bildliche Ausdruck (vrgl. Wetst.) bezeichnet die eröffnete Gelegenheit zur Wirksamkeit (anders Act. 14, 27). Vrgl. 2 Kor. 2, 12 u. s. z. Kol. 4, 3. μεγάλη geht auf den Umfang, ἐνεργ. auf den Einfluss der dargebotenen Thätigkeit; das letztere Beiwort aber, kräftig, entspricht nicht dem Bilde, sondern der Sache, und auch dieser nur, sofern sie als mit der aufgethanen Θύρα unmittelbar verbunden gedacht ist, welche Inconcinnität der lebhaften und beweglichen Vorstellung (vrgl. Plat. Phaedr. S. 245 A: Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται) die Lesart ἐναργής, evidens, verursachte (Vulg. It. Aug. Pel. Ambrosiast. Beda), die sich Philem. 6 findet und von Beza, Grot., L. Bos u. Cleric. gebilligt ist. Ueber die spätere Gracität von ἀνέωγεν (statt ἀνέωκται, wie 46. Theophyl. und Oec. wirklich lesen) s. Lobeck ad Phryn. S. 157 f. — κ. ἀντικείμε. πολλοί) „quibus resistam. Saepe bonum et contra ea malum simul valde viget“, Beng.

\*) Dies auch gegen Otto Pastoralbr. S. 356 f.



V. 10. 11. Empfehlung des Timotheus (4, 17) zu guter Aufnahme und zur Rückgeleitung. Er ist nicht der Ueberbringer uns. Briefs (Bleek), sondern reiste durch Makedonien (Act. 19, 22) und musste nach Schätzung des Ap. später als der Brief in Korinth ankommen. — *ἐὰν δὲ ἔλθῃ* „wenn aber gekommen sein wird“. Rück.: *ὅταν* wäre richtiger gewesen; beides war richtig je nach der Vorstellung des Schreibenden. Er denkt die Ankunft des Timotheus als durch die Umstände bedingt, und stellt sie somit unter den hypothetischen, nicht unter den zeitlichen (*ὅταν*) Gesichtspunkt. — *ἵνα* etc.) Absicht des *βλέπετε*: seid achtsam, damit er u. s. w. Paulus hätte auch negativ schreiben können: *βλέπετε, μὴ ἐν φόβῳ* (2, 3) oder *ἵνα μὴ ἐ. φ.* (2 Joh. 8) u. s. w. Der positive Ausdruck fordert aber mehr: sein Ergehen unter den Lesern soll „frei von Furcht“ sein. Vrgl. zu *γίνεσθαι* mit Adverb. der Modalität des Ergehens Herod. 1, 8. 9, 109. Plut. Alex. 69. Demetr. 11. Mor. S. 127 A, auch Plat. Prot. 325 B. Tob. 7, 9. 11. 1 Makk. 8, 29. Sie sollen sich so gegen ihn verhalten, dass er „unverschüchtert“ bei ihnen ist. Dieses eigentümliche *ἀφόβως*, so wie die folgende Begründung *τὸ γὰρ ἔργον* etc. und das daraus wieder gefolgerte *μὴ τις οὖν αὐτ. ἐξουθενήσῃ* macht es wahrscheinlich, dass P. nicht das Uebelwollen seiner eigenen Widersacher, welches seinen Freund treffen könnte (Osiand., Neand.), im Auge hat, wozu das folgende *τὸ γὰρ — ὡς καὶ ἐγώ* wenig passt, sondern die Jugend des Timoth. (1 Tim. 4, 12), wegen welcher er leicht in der theilweise hochfahrenden Gemeinde nicht für voll angesehen, verachtet und eingeschüchtert werden konnte. So schon Chrys. und die Meisten. Die Vermuthung, Timoth. sei schüchterner Natur gewesen (de Wette), liegt sehr nahe. Ueber *τὸ ἔργ. τοῦ κ. υ. ρ.* s. z. 15, 58. — *ἐν εἰρήνῃ*) ist nicht aus der Formel *πορεύεσθαι ἐν εἰρήνῃ* zu erklären (so Calvin.: „salvum ab omni noxa“, vrgl. Beza, Flatt, Maier), da vielmehr der Context nach *ἀφόβως* und *μὴ τις ἐξουθ.* an ein friedliches Geleite, an ein *προπέμπειν* in Friede und Eintracht denken lässt, *χωρὶς μάχης κ. φιλονεικίας* (Chrys., Theophyl.). Flatt u. Hofm. beziehen *ἐν εἰρ.* zum Folgenden (dass er sicher und ohne Gefährde zu mir komme). Aber die nachherige Begründung enthält nichts auf *ἐν εἰρήνῃ* Bezügliches, was bei dieser nachdrücklichen Voranstellung der Fall sein müsste. Ueberdies war das Geleitgeben nicht zur Beschützung, sondern zur Bezeugung der Liebe und Verehrung. — *ἵνα ἔλθῃ πρὸς με*) Es liegt nämlich in *προπέμψατε* etc. mit dessen Zweckbestimmung: „damit er (zurück) komme zu mir“, die

Mahnung, ihn nicht zu lange in Korinth aufzuhalten, — denn P. erwarte ihn. — *μετὰ τῶν ἀδελφῶν*) Also waren ausser Erastus (Act. 19, 22) noch Mehrere mit Timoth. gereist\*).

V. 12. *Δέ*) führt von Timoth. zum Apollos über. — *περὶ δὲ Ἀπ. τοῦ αὐτοῦ*) steht unabhängig: quod attinet ad Apoll., wie V. 1. 7, 1. — *ἵνα ἔλθῃ* etc.) Zweck des *παρεκάλεσα αὐτόν*: „ich habe ihm sehr zugeredet, damit er käme“. Paulus bemerkt dieses, „ne Corinthii suspicentur, ab eo fuisse impeditum“, Calvin. Vielleicht hatten sie ausdrücklich gebeten, den Apollos zu ihnen zu senden. — *πολλά* ist intensiv wie V. 19 u. oft b. Griechen. — *μετὰ τῶν ἀδελφῶν*) Das sind die korinthischen Christen, welche mit diesem Briefe von Ephesus nach Korinth zurückreisten. S. V. 17. Auch hier sind die Worte nicht mit *παρεκάλεσα* zu verbinden (Hofm.), sondern mit *ἵνα ἔλθῃ* etc., wobei sie stehen. — *καὶ πάντως* etc.) „und gänzlich (ganz und gar) fehlte es an Willen („sermo quasi impersonalis“, Beng.), um jetzt zu kommen“, vrgl. Matth. 18, 14. Der Context nöthigt *θέλημα* vom Willen des Apollos, nicht von Gottes Willen (Theodoret, Oecum., Theophyl., Beng., Rück.) zu verstehen. *καὶ* steht nicht für *ἀλλά* (Beza u. M.), vrgl. Rom. 1, 13. — *ὅταν εὐκαιρ.*) „sobald er gelegene Zeit dazu gefunden haben wird“. Ueber die späte Gracität des Wortes s. Lobock ad Phryn. S. 125.

Anmerk. Aus u. St. folgt, dass Apollos, welcher damals wieder (Act. 18, 24 f.) in Ephesus gewesen sein muss\*\*), weder Parteimacher noch mit Paulus in Zwietracht war, da ja Paulus selbst dessen Reise nach Korinth für zuträglich und wünschenswerth gehalten hat. Aber, wie die Verhältnisse in Korinth lagen, steht nichts im Wege, seine Weigerung, aus der Scheu, dem Parteitreiben neue Nahrung zu geben, oder doch die Herstellung der reinen Beziehungen zwischen dem Ap. und der Gemeinde zu verzögern, zu erklären. Weil er dies vermeiden will, erscheint ihm die Zeit zum Kommen nicht gelegen (gegen Meyer, der allein eine anderweitige Beanspruchung des Apollos annimmt). S. Heinrici S. 35 f. v. Heng. (Gave d. talen S. 111 f.) bringt die Weigerung mit dem korinth. Missbrauch der Glossolalie in eine zu willkürlich vermuthete Verbindung.

\*) Die Beziehung auf *ἐκδέχ.*: ich mit den hier befindlichen Brüdern (Beng. u. de Wette unentschieden, Aeltere b. Calov. u. wieder Hofm.), hat die Analogie von V. 12 gegen sich. Zu solchen Sendungen pflegten Mehrere zusammen genommen zu werden.

\*\*) Doch scheint er gerade bei Abfassung des Briefs zeitweilig abwesend gewesen zu sein, da nicht namentlich von ihm gegrüsst wird.

V. 13 f. Zum Schluss des ganzen Briefs und ohne äussere Verbindung oder Beziehung zum unmittelbar Vorhergehenden nun noch eine kurzgefasste, in fünf asyndetisch an einander gereihten Imperativen die ganze Summe des christlichen Berufs straff zusammendrängende Aufforderung, auf welche dann einige persönliche Empfehlungen und Grüsse, so wie endlich der eigene Schlussgruss und der Segenswunsch folgen sollen. — Das *γρηγορεῖτε* fordert zur christlichen Vorsicht und Besonnenheit auf, ohne welche die Beharrlichkeit im Glauben (*στήκ. ἐν τ. πίστι.*) nicht möglich ist; *ἀνδρίζεσθε* und *κραταιοῦσθε* aber zu dem mannhaften („*muliebris enim omnis inconstantia*“, Pelag.) und kräftigen Widerstand wider alle Gefahren, ohne welchen jene Beharrlichkeit nicht fort dauern kann. — *ἀνδρίζεσθαι* „sich männlich halten“, mannhaft sein im Verhalten und Thun, nur hier im N. T., aber oft bei Classikern, s. Wetst., u. bei d. LXX. Vrgl. das Homerische *ἀνέρες ἐστε* Il. ε, 529, auch Valck. ad Herod. 7, 210. Heind. ad Plat. Phaedr. S. 239 B. Vrgl. *ἀνδρικῶς ὑπομείναι μάχεσθαι* etc. Ast Lex. Plat. I. S. 165. — *κραταιοῦσθε* „werdet stark“. Vrgl. Eph. 3, 16: *δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον*. Die Verbalform findet sich bei d. LXX u. Apokr., nicht bei Griechen, welche *κρατύνεσθαι* sagen. — *ἐν ἀγάπῃ*) als in der Lebenssphäre des gesammten christlichen Gesinntheits und Thuns, Cap. 13, und insonders des gegenseitigen Erbauens 8, 1.

V. 15—18. Empfehlung der drei korinthischen Abgeordneten, welche dem Ap. das Schreiben der Gemeinde überbracht hatten, zunächst (V. 15 f.) und zumeist des Stephanas (1, 16) und seines Hauses. Der besondere Ausdruck, welchen P. der Empfehlung des Stephanas V. 16 gegeben hat, ist wohl nicht in einer uns unbekannten Widersetzlichkeit, welche der Mann in seinem Wirken für die Gemeinde zu beklagen gehabt hat, begründet gewesen (Meyer), sondern in den besonderen Verdiensten desselben um die Gemeinde. — *παράκαλῶ*) Beginnt die Ermahnung selbst schon mit *οἴδατε* (so dass dieses Imperat. ist), oder erst mit *ἵνα*, so dass *οἴδατε* Indicat. ist und bis *ἐαυτούς* erst das Motiv vorausschickt? Letzteres ist die gewöhnliche Ansicht, und die allein richtige, da *οἴδατε* als Imperativ-Form (statt *ἴστε*) nicht nachzuweisen ist (gegen Erasm., Wolf, Heydenr.); bei der imperativischen Fassung würde *εἰδέναι* wie 1 Thess. 5, 12 zu nehmen sein („ut jubeat agnoscere bene meritos“, Erasm.); bei der indicativischen ist es das einfache kennen; die Structur ist die gewöhnliche Attraction *οἰδᾶ σε τίς εἶ*, und *οἴδατε* — *ἐαυτούς*

ist ein die Structur unterbrechender (vgl. Dissen ad Dem. de cor. S. 34 b) Hilfsgedanke. — ἀπαρχὴ τῆς Ἀχ.) d. i. die erste Familie, welche in Achaia das Christentum angenommen hat, somit der heilige Anbruch des Landes, insofern dasselbe christlich zu werden bestimmt und in der Entwicklung war. Vrgl. Rom. 15, 6. — ἔταξαν) Der Plural wegen des collectiven οἰκία. Sie „haben sich selbst verordnet (freiwillig sich hergegeben und auf den Posten gestellt) zum Dienste für die Heiligen“. Beispiele zu τάσσειν ἑαυτὸν in diesem Sinne s. b. Wetst. u. Kypke II. S. 234. Vrgl. Plat. Rep. S. 371 C: ἑαυτοὺς ἐπὶ τὴν διακονίαν τάττουσι τάντην Xen. Ages. 2, 25. Mem. 2, 1, 11. Den Nachdruck von ἑαυτοὺς leugnet Beza mit Ungrund, aber im Interesse einer Eintragung der vocatio legitima. Das geschichtliche Verhältniss, welches hier gemeint ist, ist nicht näher bekannt. Vielleicht widmete sich Stephanas insonders auch Reisen, Gesandtschaften, Ausführung von besondern Aufträgen u. dergl., die Frau der Armen- und Krankenpflege; näher liegt die Annahme, dass er sein Haus den Gemeindefreunden geöffnet habe (s. Heinrici S. 567 f.). — τοῖς ἁγίοις ist aneignender Dativ zu διακ. S. schon Raphael Xenoph. z. St. Bernhardy S. 88. Gemeint sind mit οἱ ἅγιοι die Christen wie V. 1, nicht aber die jerusalemische Muttergemeinde (Hofm.); eine Beziehung auf die Collectenbetreibung (bei welcher man störrig gegen Steph. gewesen sei) liegt gänzlich fern. — καὶ ὑμεῖς) „auch ihr“. Das καὶ findet seine contextmässige Beziehung im Vorigen: εἰς διακ. τ. ἁγ. ἔταξ. ἑαυτ. Das Richtige hat daher Wetst.: „illi vobis ministrant; aequum est, ut vos illis vicissim honorem exhibeatis“ (vielmehr: obsequamini). — ὑποτάσσ.) nämlich ihren Rathschlägen, Ermahnungen u. s. w. Ewald u. Ritschl betrachten den Steph. als einen der Vorsteher der Gemeinde, welches Verhältniss jedoch eine nähere und bestimmtere Bezeichnung erfordert hätte als das generelle und qualitative τοῖς τοιοῦτοις. S. ausserdem z. 12, 28. — τοῖς τοιοῦτοις) „den so Beschaffenen“, bezeichnet verallgemeinernd die Kategorie, zu welcher Steph. und sein Haus gehört. Diese Verallgemeinerung, durch welche die Forderung des Gehorsams gegen die concreten Personen weniger strict und unmittelbar hervortritt, aber doch darin enthalten ist, ist eine Feinheit des Ausdrucks. — τῷ συνεργ.) Die Beziehung des συν ergibt der Context aus τοῖς τοιοῦτοις. Daher: „welcher mit ihnen arbeitet: d. i. in Gemeinschaft mit ihnen“, was die Gleichheit des Geistes und Sinnes der Wirksamkeit voraussetzt. Vrgl. schon Chrys. Während Rück. zwischen drei contextwidrigen Ergänzungen: τῷ θεῷ (4, 9),

ἐμοί (so Erasm.) und ὑμῖν (2 Kor. 1, 24) die Wahl lässt, fügt Hofm. eine vierte willkürliche Suppletion hinzu: behülflich zur Mehrung des Reiches Gottes. Dieser Zweck versteht sich ja von selbst, erklärt aber das συν nicht. — καὶ κοπιῶντι „und sich (dabei) mühet“, sich's sauer werden lässt. Vrgl. 15, 10. 4, 12. Gal. 4, 11. Röm. 16, 6.

V. 17\*). 18. Ueber Fortunatus (der Name ist auch bei Clem. 1 Cor. 59 erwähnt) und Achaicus ist nichts Näheres bekannt. Zur Familie des Stephanas, die bereits besprochen ist, sind sie nicht mit zu rechnen (wie de Wette will). Grot. hält sie für die Leute der Chloë; aber s. z. 1, 11. — ὅτι τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα αὐτοὶ ἀνεπλ.) „weil sie euren Mangel ihrerseits ersetzt haben“. Vrgl. z. Phil. 2, 30. Meyer erklärt ὑμέτ. richtig objectiv (vrgl. 15, 31), bezieht es aber als verbindliche Wendung zu eng auf „den Mangel eurer Gegenwart, die Entbehrung euer (eurer Anwesenheit)“. Eintragend Hofm.: was euch abging, nämlich dadurch, dass ihr nicht persönlich bei mir erscheinen konntet; ebenso Grot., welcher sich auf 2 Kor. 9, 12 stützt: „quod vos omnes facere oportuit, id illi fecerunt; certiorum me fecere de vestris morbis“. Ihm folgt Rück., irrig auf Phil. 2, 30 fussend: „was von euch hätte geschehen sollen, das haben sie gethan“, insofern sie nämlich ihm Freude gemacht hätten, was von den Korinthern nicht geschehen sei. Da nach Stellen aus anderen Briefen hier nicht zu entscheiden ist, sondern lediglich nach dem Zusammenhang, nach welchem die Männer als Gesandte der Korinther dem Ap. etwas leisteten, was die Kor. selbst nicht gethan hatten, so weist das Folgende auf das Richtige: ἀνέπαισαν γὰρ etc.) (Begründung des vorherigen τὸ ὑμέτ. ὑστέρημα αὐτ. ἀνεπλ.). Eine Beruhigung setzt Angst und Sorgen voraus. Diese erwuchs aus den Befürchtungen, welche der Ap. wegen der Gemeinde hegte. Die Beseitigung derselben war ein „Ersetzen des Mangels“ an Zutrauen und Gehorsam, der von der Gemeinde dem Ap. thatsächlich nicht gewährt worden war. Zum Ausdruck vrgl. 2 Kor. 7, 13. Philem. 7, 20. — καὶ τὸ ὑμῶν) „denn beruhigt haben sie (durch ihre Hieherkunft und die damit verbundenen Mittheilungen und Versicherungen, vrgl. 2 Kor. 7, 13) meinen Geist und den eurigen“; letzteres insofern sie nicht

\*) Zur Textkritik: V. 17. ὑμῶν) ὑμέτερον ist auf überwiegende Zeugen aufzunehmen; vrgl. Phil. 2, 30. — Οὗτοι haben NBCKLP KVat. Copt. Arm. Aeth. Goth., auch der (illi), — so text. rec. Tregell., Tisch. VIII. αὐτοὶ haben ADEFGM Vulg. Syr. utr. Chrs. Occ. Ambros.; so nach Griesb.'s Empfehlung Lachm. u. früher Tisch. Die Beglaubigung entscheidet für οὗτοι. Wie früh man unsicher war, beweist z. B. D d.



im eigenen Namen, sondern als Vertreter der ganzen Gemeinde gekommen sind, ihr Verhalten also für jene massgebend werden musste. Vrgl. Chrys.: οὐ Παύλῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐκείνοις αὐτοῖς χαρισαμένους δείκνυσιν τῇ τὴν πόλιν ἅπασαν ἐν αὐτοῖς περιφέρειν. P. spricht also nicht bloss die im allgemeinen die mit Wohlwollen vorausgesetzte Gegenseitigkeit aus (de Wette), sondern das in der Vertretung der Gemeinde durch deren Abgesandte liegende, daher für letztere vermöge ihrer Uebernahme der Gesandtschaft verdienstliche Verhältniss. Es liegt auch hier in dem angefügten zweiten Pronom. eine zarte Feinheit (vrgl. z. 1, 2), welche die mit der Weise des Ap. bekannten Leser wohl fühlen konnten. — ἐπιγινώσκετε) Vor Abänderungen des Wortsinnes (wie: schätzt sie hoch; so Theophyl., Grot., Flatt, Neand. u. M.) hätte schon die Beachtung des Compositi „erkennet sie recht“, vrgl. z. 13, 12 bewahren sollen. Die Hochachtung ist die Folge des ἐπιγιν. — τοὺς τοιούτους) wie V. 16.

V. 19 f. Τῆς Ἀσίας) im engern Sinne, die westlichen Küstenländer Vorderasiens begreifend (s. z. Act. 2, 9), wo auch Ephesus lag. Aus letzterem wenigstens war dem P. der Gruss aufgetragen, aber in der Gewissheit gleicher Liebesgemeinschaft auch der anderen asiatischen Gemeinden, mit denen er von Ephesus aus in Verkehr stand, erweitert er ihn. — ἐν κυρίῳ) charakterisirt den christlichen Gruss, insofern er mit dem Gefühle geschieht, in Christo zu leben und zu weben. Vrgl. z. Rom. 16, 22. Das hier zugesetzte ἐν κυρ. versteht sich dem Leser auch bei den übrigen Grüssen von selbst. Aber hier gerade ist's ausgedrückt, weil dieser Gruss ein besonders angelegentlicher ist; daher auch πολλά (sehr, vrgl. V. 12). — σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτ. ἐκκλ.) Aquila und Prisca\*) (Priscilla), welche von Korinth (s. z. Act. 18, 2) nach Ephesus gezogen waren (Act. 18, 18. 26), hatten also auch hier, wie späterhin zu Rom (Rom. 16, 3 f.), ihre Wohnung hergegeben zur Versammlung eines Theils der dortigen Christenschaft. Vrgl. z. Rom. a. a. O. Zur Sache vrgl. Zeitschr. f. W. Th. 1877 S. 104 f. Wahrscheinlich herbergte auch P. bei ihnen, so dass der alte Zusatz: παρ' οἷς καὶ ξενίζομαι (DEFG Vulg. etc.) eine richtige Angabe enthält. — οἱ ἀδελφοὶ πάντες) die sämmtlichen ephesinischen Gemeindeglieder, diese noch sonderlich und persönlich, ob schon bereits beim ersten Grusse im ganzen mit begriffen. — ἐν φιλ. ἀγ.) „mittelst heiligen Kusses“. S. z. Rom. 16, 16.

\*) Πρίσκα ist nach NBMP 17. Vers. mit Tisch. für Πρίσκιλλα zu lesen. Der vollere Name ist aus d. Act. übernommen.

2 Kor. 13, 12. 1 Thess. 5, 26. Heinrici S. 29. Es ist der Kuss, welcher das Zeichen der christlichen Bruderliebe war (1 Petr. 5, 14) und somit den specifischen Charakter der christlichen Weihe hatte. Vrgl. Constit. ap. 2, 57, 12. 8, 5, 5: τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα. Speciellere Momente, wie das des Ungeheuchelten (Chrys., Theodoret, Theophyl.) sind eingetragen. Mit dem heil. Kuss sollen sie sich nach Vorlesung des Briefs in der Versammlung unter einander, wechselseitig (nicht von Paulus) grüssen, und damit jeder dem andern seine Bruderliebe kund geben\*). Vrgl. z. Rom. 16, 16.

V. 21—24. Eigenhändig hinzugefügter Schluss, nach 2 Thess. 3, 17 (vrgl. 2, 2) und nach antiker Sitte (s. Wetst.) zum Zeichen, dass der nicht eigenhändig von ihm geschriebene Brief sein Brief sei. Vrgl. Kol. 4. 18. — ὁ ἀσπασμὶς) ist der Gruss κατ' ἐξοχήν, die Schlussbegrüssung der Gemeinde. Zu ergänzen ist nichts; sondern P. schreibt diese Worte und der Gruss steht da. — Παύλον) Apposition zu ἐμῇ. S. Kühner II. S. 242. — V. 22 fügt er, noch einmal wie unwillkürlich auf die vielen Entartungen des christlichen Lebens und die Zerwürfnisse in Korinth zurückblickend, einen apostolischen Urtheilsspruch voll schreckenden Ernstes gegen alle hinzu, die sich davon getroffen fühlen mussten. — οὐ φιλεῖ τ. κύρ.) „ohne Liebe zum Herrn ist“\*\*). So bezeichnet er die Christen, welche, wie so viele in Korinth, durch Parteitreiben, Selbstsucht, Streit, fleischliches Leben u. s. w. thatsächlich die Liebe zu Christo verleugneten (Joh. 14, 23). Dass der Fluch ihnen gilt, so lange sie unbussfertig sind, versteht sich von selbst. Vrgl. 2 Kor. 7, 10. — Beachte, dass P. das sinnlichere Wort φιλεῖν in seinen unzweifelhaften Briefen (vrgl. aber Tit. 3, 15) nirgends als in dieser affectvollen Stelle gebraucht hat; sonst sagt er ἀγαπᾶν (Eph. 6, 24). — ἦτω ἀνάθ.) d. i. „so sei er ein dem Untergange (der ewigen ἀπώλεια) Verfallener“. S. z. Rom. 9, 3. Gal. 1, 8. — μαρνασθᾶ) energische Hinweisung auf die Parusie, bei welcher jenes ἦτω ἀνάθ. verwirklicht werden wird. Das Wort ist das aramäische ܡܪܢܐ ܡܬܝܢܐ, d. h. „unser Herr ist gekommen“ und „unser Herr kommt“, womit aber

\*) Man denke sich dieses ἀσπάζεσθαι ἀλλήλους als ein stilles, bei welchem statt des Wortes eben der Kuss das Vermittelnde ist. Vrgl. Constit. ap. 8, 11, 4.

\*\*) Der text. rec. fügt Ἰησοῦν Χριστόν hinzu gegen die entscheidenden Zeugen N\*ABC\*M 17. 73. 74. Ebenso ist ἡμῶν (bei fehlendem Ἰησ. Χριστ.) ein glossirender Zusatz in KP Vulg. Syr. Aeth. Chrys. Theodoret. Pelag.

nicht die Ankunft im Fleische gemeint ist, wie Chrys., Theodoret, Theophyl., Hieron., Erasm., Castal. u. M. annehmen\*), sondern contextmässig (s. vorher ἦτω ἀναθ.) mit Rücksicht auf die Auferstehung die endgeschichtliche Ankunft. P. sieht die nahe und gewisse Parusie wie bereits eingetreten (s. z. diesem Gebrauch des hebr. Praeteriti Ewald Lehrb. 135. 3) und ruft wie ein schauender Prophet: „Unser Herr ist da!“ Aber Bannformel ist es nicht (s. Lightf. Hor. S. 260), wie es denn überhaupt bei den Rabbinen nicht vorkommt; Luther (vrgl. Calvin) hat ohne allen Grund Maharam Motha daraus gemacht (das wäre מֵהָרָם מוֹתָא, maledictus ad mortem). Nach Hofm. soll μαρναθά gleich מֵרֵ אֶתְהָא, „du bist der Herr“, sein, womit der Gedanke ausgedrückt sei: „als Herr wird er sich an ihnen beweisen“. Aber wie entbehrlich ist diese weit weniger charakteristische ganz neue Deutung! Dahingegen die hergebrachte\*\*) unmittelbar die Strafe des Gerichts vor die Augen stellt. Warum übrigens Paulus den aramäischen Ausdruck gebraucht? Wir wissen's nicht. Vielleicht lag darin irgend eine uns unbekannte den Lesern wichtige Erinnerung aus der Zeit der Anwesenheit des Ap.; vielleicht war's auch nur der Gedanke augenblicklicher Entrüstung, dass er nach dem bereits gefällten Urtheilsspruch (ἦτω ἀνάθεμα) „rei gravitate commotus, quasi sibi non satisfecisset“ (Calvin), der noch hinzuzufügenden drohenden Hinweisung auf die Parusie, statt ὁ κύριος ἡμῶν ἦται zu sagen, durch μαρναθά ein recht feierliches Gewand geben wollte. Wahrscheinlicher noch beabsichtigte er damit das Gewissen seiner verkappten judaistischen Widersacher (nicht etwa der Petriner, Hofm.) zu treffen. Wäre indess das Maranatha wie das geheimnissvolle Lösungswort in der damaligen Welt gewesen (Ewald), so würden sich wohl mehr Spuren davon in N. T. finden. Dieses auch gegen Beng. Sonderbar

---

\*) Paulus wolle damit sagen: „quod superfluum sit adversus eum (Christum) odii pertinacibus contendere, quem venisse jam constet“, Hieron. ep. 137 ad Marcell. Oder: er wolle sie damit beschämen, weil sie, nachdem der Herr sich so herabgelassen habe, noch in ihren Sünden beharreten (Chrys.). Oder: „quandoquidem aversatur eum, a quo solo poterat consequi salutem, et venisse negat quem constat venisse magno bono credentium, sed magno malo incredulorum“, Erasm. Paraphr. Oder: „Quod si quis eum non amat, frustra alium expectat“, Castal.

\*\*) Schon diejenigen Codd., welche das Wort getheilt geschrieben haben, haben die Theilung nicht etwa μαρ αναθα, sondern μαραν αθα. So schon B.\*\* Und nach dieser Theilung übersetzen auch die Verss. (welche es nicht wie die Vulg. unübersetzt beibehalten); so schon Pesch.: Dominus noster venit. Cod. It. g.: in adventu Domini.

verkehrt Chrys. u. Theophyl.: Paulus habe durch das Aramäische dem hellenischen Weisheits- und Sprachdünkel der Korinther trotzen wollen. Billr., dem Rück. folgt: er habe zu noch mehrerer Beglaubigung der Authentie des Briefs auch etwas Aramäisches hinzugefügt, was aber nachher von den Abschreibern mit griechischen Buchstaben geschrieben worden sei. Aber die Annahme, dass er *μαρναθά* nicht mit griechischen Buchstaben geschrieben habe, wie es doch in alle Zeugen übergegangen, ist ebenso willkürlich, wie die Voraussetzung, dass er gerade bei diesem Briefe, welcher ohnehin schon durch die Ueberbringer beglaubigt genug war, eine so ausserordentliche und sonderbare Beglaubigung für nöthig erachtet habe. — V. 23. Die Gnade des Herrn u. s. w. sc. *εἰη*, der dem Apostel gangbarste briefliche Schlusswunsch, Rom. 16, 20. 24. Gal. 6, 18. Phil. 4, 23. 1 Thess. 5, 28. 2 Thess. 3, 18. Philem. 25. — V. 24. Meine Liebe u. s. w. sc. *ἔστω*: diese Versicherung am letzten Ende noch hinzuzufügen drängt ihn sein Herz um so mehr, weil ihm die Spaltungen, Unsittlichkeiten und Unordnungen in der Gemeinde so viel strenge Rüge und eben noch so strafende Zurufe abgenöthigt hatten. Er liebt sie, und liebt sie alle. Die operative Fassung (Luther, Estius, Ewald) würde weniger passend eine indirecte Ermahnung sein, nämlich dass sie sich so verhalten möchten, dass u. s. w. — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) Christus ist seine ganze Lebenssphäre; in ihr liebt er auch. So hat seine Liebe die christliche Bestimmtheit, im Gegensatze aller *κοσμικὴ ἀγάπη* (Theophyl.).

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
CALIFORNIA

A 1959

Neuester Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

# Die Ethik des Apostels Paulus

in ihren Grundzügen dargestellt

von

H. F. T. L. Ernesti.

3. vermehrte und verbesserte Auflage.

17 Bog. gr. 8. Preis 4 M.

Neue evangelische Kirchenzeitung. Berlin, 20. Nov.: „Es ist dem Abt D. Ernesti, dessen Tod wir kürzlich melden mußten, noch vergönnt gewesen, die dritte Auflage seiner „Ethik des Apostels Paulus“ zu vollenden. Ernesti ist der erste gewesen, der diesem Theil des paulinischen Lehrbegriffs eine besondere Behandlung zugewendet hat, und die günstige Aufnahme seines Buches, die ausführlichere Darstellung, welche in den einschlagenden Werken seitdem den ethischen Gedanken des Apostels zu Theil geworden ist, hat seinen Versuch gerechtfertigt. Die neue Auflage seines Buches ist eine neue Bearbeitung des Stoffes. Besonnenheit in der Erregung, Scharfsinn in der Zergliederung der einzelnen Begriffe, strenge Logik in der Beweisführung und im Aufbau des Systems zeichnen das Werk durchweg aus. Da es vom Verfasser mit Stetem, wenn auch meistens stillem Hinblick auf die neueren theologischen Ethiken geschrieben ist, so ist es um so mehr geeignet, kritisch und befruchtend auf die heutige Sittenlehre einzuwirken“ —

## Christliche Hausmusik.

# Perlen geistlichen Volksgesangs

aus dem Skandinavischen Norden. Eine Auswahl der schönsten Originalmelodien der Dänischen Volkskirche für Orgel oder Harmonium, Piano und ein- oder mehrstimmigen Gesang in mässig hoher Stimmlage. Mit deutschem Text herausgegeben von Pastor E. Schumacher in Hohnstein.

3 Bogen hoch 4. Preis 1 M., eleg. gebdn. 1 M. 40 S.

Es ist ein Verdienst des Herausgebers, diese wunderbar schönen Melodien, welche bislang nur in einzelnen Kreisen, denen „Berggreens“ dänische Ausgabe zu Gebote stand, gesungen wurden, nunmehr dem deutschen Volke zugänglich gemacht zu haben.

Das eben erschienene Heft ist durch jede Buchhandlung zu beziehen, auf Wunsch auch gebunden.

## MUSICA SACRA.

(Eine Sammlung von kirchlichen Gesängen hrag. v. R. Schoeberlein.)

2. Aufl. 21 Bogen hoch Quartformat. 1 M. 80 S., in Partien  
von 12 Exemplaren 1 M. 60 S.

Eine Auswahl von trefflichen alten Chorgesängen aus dem „Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs“, welche die Verlagskanzlung allen Lehrern und Freunden des Kirchengesangs um so wärmer empfehlen darf, als dieselbe nicht nur von Autoritäten auf dem Gebiet auf's Anerkennendste beurtheilt, sondern auch von der preuß. Oberschulbehörde bereits zur Einführung an Seminarien und Schulen empfohlen wurde.

Der Preis ist in Ansehung des dafür Gegebenen ein so außergewöhnlich billiger, daß er einer starken Verbreitung des Buches nicht entgegen stehen kann.







BS2675 .M45 1881

Meyer, Heinrich August Wilhelm, 1800-18  
Kritisch exegetisches Handbuch über den

BS Meyer, Heinrich August Wilhelm, 1800-1873.  
2675 Kritisch exegetisches Handbuch über den  
M45 ersten Brief an die Korinther. 6. Aufl., neu  
1881 bearb. von Georg Heinrici. Göttingen, Vanden-  
hoeck und Ruprect, 1881.  
x, 479p. 22cm. (Kritisch exegetischer  
Kommentar über das Neue Testament, 5)

Bibliography: p.[ix]-x.

1. Bible. N.T. 1 Corinthians--Commentaries.  
I. Heinrici, Carl Friedrich Georg, 1844-  
1915, ed. II. Tit le. III. Series.

A1959

CCSC/mmb

